OTTO RITSCHL,
SYSTEM UND SYSTEMATISCHE METHODE IN DER GESCHICHTE DES WISSENSCHAFTLICHEN SPRACHGEBRAUCHS UND DER PHILOSOPHISCHEN METHODOLOGIE.

PROGRAMM
ZUR FEIER DES GEDÄCHTNISSES
DES STIFTERS DER UNIVERSITÄT
KÖNIG FRIEDRICH WILHELMS III.
ZUGLEICH MIT DEM
BERICHT ÜBER DIE AKADEMISCHE PREISVERTEILUNG
AM 3. AUGUST 1906
HERAUSGEGEBEN VON
REKTOR UND SENAT
DER RHEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

BONN
CARL GEORGI, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI UND VERLAG.

Nicht nur in der Terminologie der Wissenschaft ist das Wort System nebst seinen Derivaten systematisch und Systematik ausserordentlich häufig. Auch im populären Sprachgebrauch, so wie er sich etwa in unseren Tageszeitungen darstellt, trifft man nicht selten einen dieser Ausdrücke an. Sie müssen unserem modernen Denken und Sprechen also recht bequem sein. Bequem aber pflegen vor allem solche Worte und Wendungen zu sein, denen eine gewisse Unbestimmtheit, Vieldeutigkeit und Vielseitigkeit eigen ist. Deshalb sollte der Sprachgebrauch der strengen Wissenschaft derartige Ausdrücke eher zu vermeiden suchen, als bevorzugen. Denn sie schaden der Klarheit des Denkens. Und dieser ist gerade auch durch die Worte System und systematisch nicht immer genützt worden und gedient gewesen. Dennoch sind sie zur Bezeichnung verschiedener Beziehungen und Leistungen noch ebenso unentbehrlich, wie damals, als man zuerst begann, sie als termini technici zu verwenden. Die Entwicklung des sie betreffenden Sprachgebrauchs, durch den die verschiedenen Wissenschaften sämtlich mehr oder weniger berührt worden sind, ist in mancher Hinsicht lehrreich. Auf den folgenden Blättern soll einiges aus dieser Geschichte mitgeteilt werden.

I. Die Entwicklung des Sprachgebrauches bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts.

Eine merkwürdige Vielseitigkeit seiner Bedeutung war dem Worte System bereits im Sprachgebrauch der alten Griechen eigen. In Stephanus' Thesaurus linguae graecae wird σύστημα durch folgende lateinische Worte wiedergegeben: 1. coagmentatio, concretio, compages (collectio, congregatio, acervus, cumulus), 2. coetus (contubernium, caterva, factio, conventus). Beachten wir zugleich die in demselben Lexikon verzeichneten Belegstellen, so erscheint σύστημα auf die verschiedensten Objecte, auf natürliche ebenso wie auf künstliche Grössen, angewendet. Bei den Medicinern bezeichnet es Concremente, bei den Philosophen die aus Himmel und Erde bestehende Welt oder auch den Körper mit seinen Gliedern und einmal sogar das Wasser. Ferner werden militärische Formationen (τάξις, φάλαγξ, turma, globus, manus militum), politische Gebilde (πόλις, πολιτεία, δημοκρατία), Collegien, namentlich von Priestern, aber auch der römische Senat mit dem Ausdruck σύστημα benannt. Im musikalischen Sprachgebrauch ist das Wort gebräuchlich als Name für die constitutiones, die sich aus den διαστήματα (Intervallen) ergeben. Ebenso heisst in der Metrik σύστημα die Zusammenfassung mehrerer Bestandteile zu einem Ganzen. Endlich erscheint es auf logische Zusammenhänge und psychologische Verhältnisse übertragen, und einmal wird auch die Kunst als σύστημα charakterisirt.

In diesem Reichtum von Bedeutungen, die dasselbe Wort im Munde der alten Griechen haben konnte, fehlen indessen einige Anwendungen und Übertragungen, die dem modernen Sprachgebrauche besonders nahe liegen. Denn in der alten Graecität diente σύστημα weder schon als Bezeichnung für eine bestimmte Art der Gedankenbildung, noch zur Charakteristik für gewisse Disciplinen einer wirklichen oder vermeintlichen Wissenschaft, noch auch als Leitwort im Titel von Büchern. Auch

der alten, der mittelalterlichen und der humanistischen Latinität sind diese Anwendungen des Ausdrucks noch fremd. Insofern ist charakteristisch die Angabe bei Forcellini (Totius latinitatis lexicon, 1871): Systema proprie compages, constructio; speciatim vero solet in scientiarum studiis adhiberi pro ingeniose excogitata rerum dispositione, quo sensu tamen deest nobis Latini scriptoris exemplum. Auch du Fresne du Cange (Glossarium mediae et infimae latinitatis 1842) weiss nur zu sagen: Systema proprie compages, coactio. Hinc astronomis pro mundi constitutione et forma usurpatur. Theologis vero pro complexu articulorum fidei. Von diesen beiden speciellen Bedeutungen, die sich besonders häufig in der gelehrten Literatur des 17. Jahrhunderts finden, stammt die erste bereits aus dem antiken Sprachgebrauch, die zweite bereitete sich erst im 16. Jahrhundert vor. Aber sie sind keineswegs die einzigen Anwendungen, die in dem neueren Gelehrtenlatein dem Worte σύστημα zu Teil geworden sind.

Nicht schon der Humanismus, durch den allerdings die selbstgefällig nach Effect haschende Sitte der Spätlatinität aufkam, den Tenor der lateinischen Darstellung möglichst auffällig mit griechischen Citaten und Wörtern zu durchsetzen, hat die neuen Bedeutungen geprägt, die für den modernen Sprachgebrauch des Wortes System charakteristisch sind. War doch dem Humanismus überhaupt das Bestreben fremd, durch sprachliche Neubildungen die Möglichkeit eines deutlicheren Gedankenausdrucks im Interesse der wissenschaftlichen Klarheit zu begünstigen. Besonders seit Laurentius Valla[1]) hatte er die die lateinische Sprache weiterbildende Productivität der mittelalterlichen Scholastik nur allzu wirksam zu discreditiren verstanden. So aber hörte unter seinem Einfluss das Gelehrtenlatein auf, wie noch im Mittelalter, eine im eigentlichen Sinne lebendige, d. h. aus sich selbst heraus fortbildungsfähige Sprache zu sein. Vielmehr nur mittelbar hat der Humanismus die lateinische Gelehrtensprache befruchtet, indem er ihr eine Menge von griechischen Wörtern

1) Laurentius Valla, Dialecticarum disputationum libri tres. ed. Joh. Noviomagus. Colon. 1541. p. 27 ff. u. ö.

zuführte, die dann allmählich zum Teil wenigstens nicht mehr als Fremdwörter empfunden und gebraucht wurden, sondern sich dem lateinischen Idiom assimilirten. Abgesehen davon waren jedoch die eignen Versuche der Humanisten, neue technische Ausdrücke zu prägen, teils spärlich, teils wenig glücklich. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist der Ausdruck und Begriff loci communes oder communissimi[1]), den nach Rudolf Agricolas[2]) Vorgang Melanchthon zum solennen terminus technicus für die umfassenden Darstellungen der christlichen Lehre ausgestaltete. Diese Nomenclatur ist jedoch verdientermassen alsbald abhanden gekommen, seitdem das der humanistischen Eloquenz wieder entledigte 17. Jahrhundert den theologischen Sprachgebrauch mit den sehr viel treffenderen und daher auch noch immer geläufigen Ausdrücken systema theologiae und theologia dogmatica beschenkt hat. Allerdings ist das 17. Jahrhundert als eine neue Scholastik weithin verrufen, und wird in Folge davon noch immer möglichst geringschätzig ignorirt. Aber diese neue ist ebenso wie die alte Scholastik für die Entwicklung der wissenschaftlichen Nomenclatur und mittelbar auch für die moderne Terminologie sehr viel ergiebiger und nachhaltiger wirksam gewesen, als der Humanismus mit seinen classicistischen Idealen. Zahlreiche Kunstausdrücke und ihnen correlate Begriffe, die uns ganz einfach unentbehrlich geworden sind, verdanken wir der logischen Arbeit jenes zum grossen Teil mit Unrecht vielgeschmähten Zeitalters.

Das Wort System erscheint seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts als ein Lieblingsausdruck der Philosophen und Theologen, der dann aber bald

1) Vgl. dazu E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. 1891. S. 49 f. 59 ff.

2) Vgl. Rudolf Agricola, De inventione dialectica libri tres. Colon. 1520. l. 1 c. 2. Im Titel eines theologischen Buches findet sich der Ausdruck loci communes jedoch schon vor Melanchthon in dem Werke des Dominikaners Johannes Herold De eruditione Christifidelium seu loci communes. Argent. 1490. Vgl. darüber Henr. Wharton, Appendix ad historiam literariam Guil. Cavei. Genevae 1705. p. 122.

in allen Wissensdisciplinen Eingang fand[1]). Vorbereitet hat sich dieser Sprachgebrauch bereits in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts. Über die entscheidenden Phasen seiner Bedeutungsentwicklung wird weiterhin zu reden sein. Zuvor ist deren Ausgangspunkt festzustellen. Da es ein griechisches Wort ist, dessen Gebrauch dem lateinischen Mittelalter noch fremd war, liegt die Vermutung nahe, dass sich seiner zuerst wieder gelehrte Humanisten bedient haben. Nun ist in Heinzes Bericht[2]) über die Institutiones dialecticae von Petrus Ramus folgendes zu lesen: „Bei dem Urteil werden drei Stufen unterschieden: 1) der Syllogismus, bei dem es darauf ankommt, den Grund mit einer Frage so zu verbinden, dass daraus Wahrheit oder Falschheit eines Satzes folgt; 2) das System, indem eine Kette von Schlüssen gebildet und eine Anordnung mit einander zusammenhängender Lehrsätze getroffen wird; 3) es werden die Wissenschaften alle auf Gott bezogen u. s. w.“ In diesem Bericht aber ist der Gebrauch des Ausdrucks System nur geeignet, die sprachgeschichtliche Forschung auf eine verkehrte Fährte zu führen. Denn Ramus[3]) selbst hat weder in jenem Werke noch in seinen Animadversiones Aristotelicae den Ausdruck systema gebraucht. Vielmehr redet er im zweiten Buche seiner Dialektik, das die Lehre von den Schlüssen enthält, ganz einfach nur von syllogismi simplices und syllogismi conjuncti (connexus et disjunctus). Heinze hat also zur Wiedergabe der Lehren von Ramus lediglich einen uns geläufigen Ausdruck gebraucht, der dem Logiker des Humanismus selbst noch gar nicht zur Verfügung stand.

Dagegen ist mir allerdings schon bei Melanchthon, bisher zweimal, der Ausdruck σύστημα begegnet. Dabei verdient es hervorgehoben zu werden, dass sich Melanchthon, indem er ihn brauchte, durchaus noch innerhalb der Grenzen des antiken Sprachgebrauches hielt. An der einen Stelle[1]) beschreibt er das Quadruvium unter dem Bilde eines quaternum lyrae systema. Das andere Mal giebt er allerdings nur ein Citat[2]). Aber dieses enthält eine Definition, die zwei Menschenalter später, wie sich zeigen wird, für die Geschichte des Begriffes System von der grössten Bedeutung werden sollte. Der ohne alle stilistische Verbindung mitten in den Text eingesprengte Satz stammt aus Lucians Schrift Περὶ παρασίτου[3]), und, obwohl Melanchthon sonst Lucian wiederholt, ja einmal mit besonderer Auszeichnung, nennt[4]), so hat er es doch nicht für nötig gehalten, seinen Namen anzuführen, indem er seine Definition der Kunst als eines σύστημα reproducirte. Ja, Melanchthon selbst ist es überhaupt noch nicht wichtig gewesen, dass Lucian die Kunst gerade als σύστημα bezeichnet hatte. Vielmehr kam es ihm nur erst auf den Zweck und den Nutzen der Studien an, auf die er in jenem Satze eine nachdrückliche Hinweisung gegeben sah. Als Definition der Kunst also interessirte ihn die Bemerkung Lucians überhaupt noch nicht. Und so oft er auch sonst von den artes (liberales) redete, so hat er doch nirgends selbst das Bedürfnis gehabt, deren Begriff genau zu bestimmen. Definiert hat er vielmehr nur erst die Kunst im Unterschiede

1) Vgl. Anhang A.

2) Friedrich Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, bearb. u. herausg. von Max Heinze. 3. Teil. 1. Bd. 8. Aufl. 1896. S. 35.

3) Petrus Ramus, Institutionum dialecticarum libri III. Paris 1547. p. 101 ss. Vgl. auch Charles Waddington, Ramus (Pierre de la Ramée), sa vie, ses écrits et ses opinions. Paris 1855. p. 370 ff.

1) Phil. Melanchthon, De artibus liberalibus oratio, Tubingae habita a. 1517. Corp. Ref. XI, p. 12.

2) Praefatio in officia Ciceronis. 1534. C. R. XI, p. 257: Nunquam perfectam doctrinam consequuntur isti, quorum animus non prospicit certum finem studiorum, et vagantur temere ac sine ordine ac ratione per varias disciplinas τέχνη ἔστι σύστημα ἐγκαταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐνὶ τῷ βίῳ finem seu utilitatem in omnibus artibus in primis spectandam esse probat ex ipsius artis definitione, quae et Quintiliani causa fuit, cur rhetorices finem tam magna cura libro secundo capite decimo octavo quaesiverit.

3) Lucian, Περὶ παρασίτου c. 4: Τέχνη ἐστὶν, ὡς ἐγὼ διαμνημονεύω σοφοῦ τινος ἀκούσας, σύστημα ἐγκαταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ.

4) C. R. I, p. 130: Inter graecae linguae scriptores tum propter multijugam eruditionem, tum propter sermonis elegantiam et miram quandam venerem, nemo. ut opinor, Luciano praeferendus est. Vgl. p. 16 und XI, p. 14.

von der Natur[1]). Die ersten Theoretiker der Systematik im Anfang des 17. Jahrhunderts betrachteten dagegen, indem sie die Lucianische Definition ausbeuteten, gerade die ars liberalis unter dem erst von ihnen völlig erschlossenen Gesichtspunkt eines Systems.

Dieser Phase der Entwicklung eilte allerdings, noch völlig frei von Reflexion, der sich allmählich ausbildende wissenschaftliche Sprachgebrauch voran. Zur deutlichen Bezeichnung gewisser complexer Gebilde, dann auch entsprechender literarischer Producte, in denen diese zum didaktischen Gebrauche geeignet wiedergegeben wurden, stellte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehr und mehr das Bedürfnis ein, prägnantere Ausdrücke, als die zunächst gebräuchlichen, wie summa, corpus oder gar loci communes, zur Verfügung zu haben. Zunächst aber schien es so, als ob diesem Bedürfnis nicht durch das Wort σύστημα, sondern σύνταγμα genügt werden würde. Lediglich etymologisch betrachtet ergeben ja auch diese beiden griechischen Wörter wohl kaum einen wesentlich verschiedenen Sinn. Und tatsächlich kommen auch beide in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten des 17. Jahrhunderts mehrfach in derselben Bedeutung mit einander überein. So machten sie sich eine Zeit lang gewissermassen gegenseitig Concurrenz. Aber indem sie doch überwiegend als gleichbedeutend empfunden und gebraucht wurden, kam es allmählich dahin, dass das Wort σύνταγμα, das sich früher zum Gebrauche eingestellt und empfohlen hatte, allmählich durch den Ausdruck

1) Vgl. Initia doctrinae physicae. C. R. XIII, p. 305 s.: Res artificiales sunt, quae non habent in substantia causam motus et quietis, ut in statuis et machinis ..... Est autem ars recta ratio faciendorum operum, ut statuarius certam habet notitiam dirigentem manus, sculpentem imaginem in statua, id est, partes statuae tantisper ordinantem, donec efficiatur similitudo ejus archetypi, quem imitatur. Haec ars seu humana industria non procreat substantias, sed in substantiis quasdam dispositiones efficit, quae alias adjuvant, alias perficiunt, alias imitantur ...... Saepe autem ars est imitatrix naturae, ut cerevisia recte cocta est imitatrix vini, quia succus ex hordeo expressus nutrit et tenuiter calefacit, sed lupulus additur, tum augendi caloris causa, tum contra putrefactionem.

σύστημα völlig verdrängt wurde. Und σύνταγμα wurde vielleicht zunächst nur deshalb vor σύστημα bevorzugt, weil es als Bezeichnung für gewisse Arten von Büchern bereits das Zeugnis des klassischen Altertums für sich hatte[1]). Als dann aber diese Rücksicht, die der älteren, noch strenger humanistisch gebildeten Generation von Schriftstellern von vorn herein nahe liegen mochte, von der folgenden Generation nicht mehr als massgebend empfunden wurde, waren auch die Bedingungen dafür gegeben, dass man nun zugleich das Wort σύστημα in derselben und in ähnlichen Bedeutungen zu verwenden begann, wie zunächst nur erst den Ausdruck σύνταγμα.

In der Gestaltung des theologischen Sprachgebrauchs ist diese Entwicklung deutlich erkennbar. Es hat auch alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie sich in ihr primär zugetragen und dann erst auf die anderen Wissenschaften ausgedehnt hat. Denn in dem 1613 erschienenen Lexicon philosophicum von Rudolf Goclenius fehlt noch ein Artikel über systema. Ein solcher aber dürfte dort bestimmt erwartet werden, wenn dieses Wort im allgemeinen Sprachgebrauch der Wissenschaft damals bereits eingebürgert gewesen wäre. So kann denn doch der neue terminus technicus nur in der nachreformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts aufgekommen sein, in der er sich in der Tat, und zwar zunächst nur erst bei protestantischen Schriftstellern findet.

In der Theologie war schon seit alter Zeit das Bild von dem Körper als der organischen Einheit der seinen Bestand ausmachenden Glieder sehr beliebt, nicht nur um das Verhältnis der einzelnen Christen zu der sie umfassenden Kirche, sondern auch um das der einzelnen Dogmen zum Ganzen der christlichen Lehre anschaulich zu vergegenwärtigen. So sah man im Mittelalter als den

1) Nach Stephanus bedeutet σύνταγμα (wie auch σύστημα) einen certus militum numerus, dann aber auch ein volumen compositum und überhaupt constitutio, ordinatio. Und bei Forcellini heisst es geradezu: Syntagma, vox graeca, σύνταγμα, qua significatur opus ordine compositum, praesertim literarium, tractatus, liber..... Aliquoties a Cicerone usurpatur ..... sed graece ubique.

zusammenfassenden classischen Ausdruck der ganzen christlichen Lehre das s. g. apostolische Symbolum an. Dieses aber als den Inbegriff des gesamten Christenglaubens zerlegte man in 12 oder 14 Glaubenssätze oder Glaubensartikel. Also erscheint nun das Ganze der Glaubensartikel[1]) zugleich als deren corpus, in dem sie organisch mit einander verbunden sind. Diese Auffassung blieb bestehen, auch wenn man nicht sosehr auf das apostolische Symbol, als auf die heilige Schrift reflectirte, in der die Glaubensartikel als von Gott offenbarte Wahrheiten ursprünglich gegeben seien. Das ist eine Betrachtung, für die bereits Gerson eintrat[2]), und die dann vor allem den Reformatoren nahe lag. Indem er sie als selbstverständlich voraussetzte, betonte namentlich Luther gern die enge Zusammengehörigkeit aller Glaubensartikel, die wie die Glieder einer Kette zusammengefügt seien, so dass, wenn ein Glied ausfällt, die ganze Kette zerrissen werde. „Denn gewiss ists, wer einen Artikel nicht recht gläubet ...., der gläubt gewisslich keinen mit Ernst und rechtem Glauben..... Darumb heissts, rund und rein, ganz und alles gegläubt oder nichts gegläubt! Der heilige Geist lässt sich nicht trennen noch theilen, dass er ein Stück sollt wahrhaftig, und das ander falsch lehren oder gläuben lassen.“ [3])

Wurde so der christliche Glaube (fides, quae creditur) erst einmal als ein in einer Mehrzahl von Artikeln gegliedertes Ganzes angesehen, so war es nur eine Consequenz dieser Auffassung, wenn man es weiterhin darauf absah, auch seine lehrhafte theologische Ausgestaltung als ein ebensolches Ganzes zu fassen und auszuführen. Unter dem Einfluss der humanistischen Rhetorik und Dialektik hat zunächst vor allem Melanchthon dahin gestrebt, die christliche Lehre, deren Reinheit von Luther wiederhergestellt worden sei, auf das religiös hauptsächliche in ihr zu concentriren und dabei zugleich formal den Regeln einer richtigen Methode nach Möglichkeit gerecht zu werden. Der Massstab, den er bei späteren Umarbeitungen seiner Hauptschriften an diese selbst anlegte, ist der, inwieweit es ihm in ihnen gelungen war, sie methodisch correct zu gestalten[1]). Sicherheit der Methode meinte[2]) er insbesondere auch in dem paulinischen Römerbrief feststellen zu können. Als Methode aber galt ihm die überhaupt von den Humanisten sorglichst gepflegte Fertigkeit der rhetorischen Invention. Deren Wesen besteht in der Kenntnis und sicheren Handhabung der loci communes oder communissimi, aus deren Anwendung sich sowohl die richtigen Fragestellungen als auch die dem jeweiligen Gegenstande entsprechende Reihenfolge der zu behandelnden Themata ergiebt. Überwogen diese methodischen Rücksichten bei Melanchthon sosehr, dass er seinem theologischen Hauptwerke keinen besseren Titel als Loci communes rerum theologicarum zu geben wusste, und lag es ihm bei dessen erster Gestaltung noch gar nicht daran, die christliche Lehre auch extensiv vollständig darzustellen, so hat er nachträglich doch auch hierauf Bedacht genommen und, indem er umarbeitete, zugleich auch ergänzt. Notwendig aber war diese Erweiterung des ursprünglichen Rahmens ausser aus anderen

1) Vgl. z. B. Thomas Aqu. II, 2 qu. 1. art. 6: Arthron enim in graeco, quod in latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum: et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. ...... Unde et credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem.

2) Joh. Gerson: Unde inferri possit, quod tot sunt articuli fidei, quot sunt veritates contentae in scriptura; nisi forte fiat restrictior acceptio articulorum fidei pro illis tantum veritatibus, quae continentur in symbolo apostolorum (citirt nach Joh. Sal. Semler, Historische Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit in der von Semler herausgegebenen Evangelischen Glaubenslehre von Siegm. Jak. Baumgarten. Bd. 1. 1759. S. 125).

3) Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament 1545. Erl. Ausg. Bd. 32. S. 414 f.

1) C. R. II, p. 501; vgl. p. 871.

2) C. R. I, p. 276 s.: Porro autem rerum theologicarum summam nemo certiore methodo complexus est, quam Paulus in epistola, quam ad Romanos scripsit, omnium longe gravissima, in qua communissimos et quos maxime retulit christianae philosophiae locos excussit. Atque adeo eos, in quibus fere vulgus theologorum hallucinatur, de peccato nimirum, libero arbitrio, quod vocant, gratiae sacramentalibus signis disserit, quibus cognitis nihil superest, quod desideret theologus.

Gründen um des didaktischen Zweckes willen, den Melanchthon nun auch durch seine Loci mehr und mehr zu erreichen bestrebt war. Denn die Menschen sind [1]) vor allem erschaffen ad agnitionem Dei, ad intellectum et officia virtutum, et ad considerationem naturae. Deshalb ist es die Hauptaufgabe des Menschengeschlechts, über solche hohe Dinge die Menschen zu belehren. Wie dies geschieht, das zeigt die Dialektik als ars seu via, recte, ordine et perspicue docendi, quod fit recte definiendo, dividendo, argumenta vera connectendo, et male cohaerentia seu falsa retexendo et refutando. Und diesem für jede Art von Lehre gültigen Ideal sollten nach Melanchthons Ansicht gerade auch seine theologischen Lehrschriften genügen.

Immerhin tritt bei dieser Behandlungsweise der Gesichtspunkt, die zweckmässig vorzutragende Lehre auch möglichst vollständig darzulegen, noch ganz zurück. Eine summa theologiae im Sinne des Mittelalters und der Neuscholastik waren Melanchthons Loci keineswegs, geschweige seine anderen dogmatischen Werke. Und doch machte sich bald auch das Bedürfnis danach geltend, das Ganze der christlichen Lehre zugleich in vollständiger Gestalt in der Hand zu haben. Zunächst schien es durch die Herstellung von s. g. corpora doctrinae befriedigt werden zu können. Nach den bisherigen Darlegungen aber ist es wohl keineswegs zufällig, dass die erste dieser Sammlungen von Lehr- und Bekenntnisschriften, das Corpus Philippicum (Lipsiae 1560), wenn auch nicht von Melanchthon selbst, so doch von Anhängern seiner Lehrweise zusammengestellt wurde [2]). In diesem Kreise von Philippisten scheint man es also doch wohl empfunden zu haben, dass keine einzelne Lehrschrift Melanchthons dem Anspruch gerecht wurde, als Gesamtdarstellung der christlichen Lehre in seinem Sinne gelten zu können. Zugleich kam freilich in Betracht, dass, wenn ein Corpus doctrinae

1) Erotemata dialectices. C. R. XIII, p. 513. Vgl. Elementa rhetorices. C. R. XIII, p. 424: Dialectica proprie est ars recte docendi.

2) Vgl. J. G. Walch, Bibliotheca theologica selecta, t. I, p. 390. G. Kawerau, Artikel Corpus doctrinae in Haucks R.-E.[3] Bd. 3. S. 294.

hergestellt wurde, darin die altkirchlichen Symbole und die Augsburgische Confession nebst ihrer Apologie, die mehr oder weniger bereits officielle Auctorität gewonnen hatten, unmöglich fehlen könnten. Ausser diesen Bekenntnissen aber umfasste das Corpus Philippicum nicht etwa nur Melanchthons Loci, sondern auch eine Reihe anderer Schriften von ihm. Und in dieser Vollständigkeit erst konnte es in dem ihm beigelegten Nebentitel als „ganze Summa der rechten, wahren christlichen Lehre des heiligen Evangelii, nach Inhalt göttlicher, prophetischer und apostolischer Schriften" bezeichnet werden. Denn jedes einzelne der in ihm vereinigten Bücher Melanchthons war nicht schon allein eine solche summa oder ein corpus doctrinae, sondern nur sie alle zusammen. Dieser Vorgang der Philippisten nun, die zunächst in Kursachsen ihr Corpus Philippicum einführten und, so lange sie die Herrschaft behaupten konnten, als öffentliche Norm der kirchlichen Lehre zur Geltung brachten, fand in den streng lutherischen Landeskirchen bald genug Nachfolge. Nur enthalten die in diesen zusammengestellten Corpora doctrinae bis herab zu dem letzten von ihnen, dem Concordienbuche der evangelisch-lutherischen Kirche, statt der melanchthonischen Lehrschriften, die in ihnen absichtlich weggelassen wurden, vielmehr die von Luther verfassten Bekenntnisschriften, die die kursächsischen Philippisten in ihr Corpus geflissentlich nicht aufgenommen hatten. Jene lutherischen Bekenntnissammlungen aber führen ebenso wie das Corpus Philippicum im Nebentitel das Wort summa neben anderen Beiwörtern, auf die es hier nicht ankommt. Auch auf die kirchenrechtliche Seite der Corpora doctrinae braucht hier nicht eingegangen zu werden. Wichtig ist vielmehr nur das eine, dass sie alle die christliche Lehre als ganze ihren Landeskirchen zur richtigen religiösen Belehrung der Christen darbieten wollten. Diese Absicht aber entspricht durchaus noch dem allgemeinen didaktischen Programm, das Melanchthon in seiner Dialektik aufgestellt hatte.

Wieweit nun die katechetische Unterweisung der Kinder und überhaupt der Laien durch die verschiedenen Corpora doctrinae tatsächlich beeinflusst und geregelt wurde, kann hier gleichfalls

dahin gestellt bleiben. Für den akademischen Unterricht aber reichten sie auf die Dauer nicht aus. Mindestens mussten die Loci Melanchthons, die nicht nur in den Kreisen seiner Anhänger, sondern, bis sie von Hütters Compendium verdrängt wurden, auch in denen der strengen Lutheraner als Lehrbuch gebraucht wurden, ausgelegt und commentirt werden. Mit der Zeit aber wurden auch wieder mehr und mehr andere selbständige theologische Lehrbücher verfasst, und die studirende Jugend nach ihnen unterwiesen. In beiden Fällen tauchte die Frage auf, was dieser denn mit einem solchen Unterricht und durch die in ihm zu brauchenden Lehrbücher zu geben und zu leisten sei. Denn noch schrieb man dogmatische Bücher nicht, um, wie heute, Weltanschauung zu gestalten und unter allen möglichen Lesern zu verbreiten, sondern lediglich um die Studenten der Theologie zweckmässig zum religiösen Verständnis ihrer künftigen Berufsaufgaben und vor allem der heiligen Schrift selbst anzuleiten. Und in diesem Zusammenhange ward man sich besonders auch der Pflicht bewusst, dem theologischen Nachwuchs ein methodisch geordnetes Ganzes der christlichen Lehre als Leitfaden für seine eigne religiös-theologische Ausbildung darbieten zu müssen. Ein solches aber nannte man zunächst, vielleicht weil corpus doctrinae schlechthin, ebenso wie schon längst corpus juris, nur mehr den Sinn von Aggregat oder Sammlung erhalten hatte, vielmehr corpus doctrinae integrum. In diesem Sinne galt es eine ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων (2. Tim. 1,13) herzustellen, sowie dies nach allgemeiner Auffassung stets schon die Aufgabe gewesen war, der die Lehrer der Kirche in ihren dogmatischen Büchern zu genügen gesucht hatten. Auch Melanchthon hatte sich in dem an Heinrich VIII von England gerichteten Widmungsschreiben[1]) zu der Ausgabe seiner Loci von 1535 auf den Vorgang früherer kirchlicher Lehrer berufen und insbesondere die altkirchlichen Symbole unter den Gesichtspunkt einer brevis quaedam summa doctrinae christianae gestellt. Ähnlich meint[2]) Chemnitz, dass es auch schon Irenäus auf die Herstellung eines corpus veritatis integrum abgesehen gehabt habe.

Andererseits hat Melanchthons Schüler Chytraeus den jungen Theologen eine organisch zusammenhängende certa forma et summa verae doctrinae ausdrücklich deshalb dargeboten wissen wollen[1]), damit sie auf eine solche alle Teile der heiligen Schrift richtig beziehen lernten, durch sie in allen Glaubensartikeln unterwiesen würden und an ihr eine Norm für ihr eigenes Urteil gewännen. Diesem Bedürfnis, meinte auch er, hätten schon die Apostel und die nicaenische Synode durch die von ihnen ausgegangenen Symbole genügen wollen. Und stets hätten die Studirenden selbst nach einer solchen Anleitung in der christlichen Lehre begehrt. So komme es überhaupt darauf an dem Geiste einzuprägen summam et velut corpus integrum verae de deo doctrinae coagmentatum ex praecipuis membris seu locis, certo ordine distributis et perspicua oratione explicatis. . . . Ut enim Polybius in lectione historiarum jubet σωματοποιεῖν, et in omnibus aliis artibus initio summa rei in compendium et methodum contracta traditur: ita maxime in theologia methodus σωματοειδής seu (ut Paulina voce utar) ὑποτύπωσις, hoc est certa forma et summa verae doctrinae junioribus proponenda est. Ähnlich spricht sich Heerbrand aus, wenn er sein Compendium[2]) mit den Worten beginnt: Prodest in omnibus artibus et disciplinis initio praecipua eorum capita proponere discentibus, quo statim in conspectu totum quasi corpus doctrinae ejus, quam discere constituerunt, habeant, quod σωματοποιεῖν vocavit Herodotus (soll heissen Polybius). Auch Christoph Pezel, der Herausgeber von Strigels

1) C. R. II, p. 921 s.

2) Mart. Chemnitz, Examen concilii Tridentini (1565). Genev. 1641 (de traditionibus quartum genus) p. 68: Interpretationem vult (sc. Irenaeus) ita institui, ut veritatis corpus integrum et simili aptatione membrorum et sine concussione perseveret, hoc est, interpres totum corpus doctrinae, quae in scripturis traditur, sibi proponere debet, ne interpretatio contra illud feratur. Et videtur idem velle . . . . . quod Paulus Rom. 12 exigit, ut prophetia sit analoga fidei.

1) David Chytraeus, De ratione studii theologici recte instituendi. Witteb. 1561 f. 8.

2) Jac. Heerbrand, Compendium theologiae, methodi quaestionibus tractatum. Tubingae 1575 f. 2.

Loci theologici[1]), will auf jedem Wissenschaftsgebiet die Lernenden gewöhnt wissen ad certam aliquam et explicatam doctrinae formam, quae initia, progressiones ac metas et quasi integrum corpus cuiusque doctrinae complectatur. Dann, meint er, würden sie auch non solum ordinem ac connexionem membrorum, sed membra etiam ac partes singulas facilius agnoscere ac rectius dijudicare. Desgleichen fordert er für die Kirche talem aliquam simplicem methodum, ἀνάλογον fidei et canoni doctrinae propheticae et apostolicae conformem, quae non mutilam doctrinam, sed quasi corpus integrae doctrinae comprehendat et hujus quoque ortum, progressiones et metas monstret. Und diese Leistung wird auch von Pezel wieder als σωματοποιΐα bezeichnet.

Strigel selbst freilich, dessen von ihm herausgegebene Erläuterungen zu Melanchthons Loci Pezel mit diesen Ausführungen einzuleiten beginnt, hatte zwei Jahrzehnte zuvor, als er jene Vorlesungen seinen Zuhörern vortrug, nicht auch schon geflissentlich auf des σωματοποιεῖν reflectirt. Indem er das richtige Verfahren für die Theologie festzustellen versuchte, ging er[2]) vielmehr von einer Untersuchung der drei allgemeinen Methoden (συνθετική, ἀναλυτική, ὁριστική ἢ διαιρετική) aus, die Galenus in seinem Buche de arte medendi charakterisirt hatte. Er fand sie alle nicht völlig congruent ad doctrinam ecclesiae respectu totius corporis. Denn wenn auch die Theologie mit Definitionen und Divisionen arbeitet, sowie sie die horistische Methode zu entwickeln hat, so entspricht doch dem corpus doctrinae nur die Methode einer historica series, cujus quasi epitome est Genesis in quatuor prioribus capitibus. Denn andererseits ist nach Strigels Meinung die ganze heilige Schrift auch nur ein Commentar zu diesen vier Capiteln.

Dieser Gedanke einer historica series, in der gemäss dem Erzählungsgange in der heiligen Schrift auch die christliche Lehre vorzutragen sei, rührt nun gleichfalls von Melanchthon[1]) her. Tröltsch erkennt in ihr wohl mit Recht „eine Erweiterung des Schemas von Gesetz und Evangelium", die für Melanchthon notwendig wurde, um auch die zuerst von ihm nicht berücksichtigten objectiven Dogmen des Christentums in den Zusammenhang seiner Loci aufnehmen zu können. Wenn aber Tröltsch ferner erklärt[3]), diese Methode habe mit synthetischer und analytischer Methode gar nichts zu tun, so schloss sie sich doch nicht für alle von Melanchthon abhängigen Dogmatiker ebenso wie für Strigel mit der synthetischen Methode aus, die dieser selbst als compositio, quando ordimur a principiis et per media procedimus usque ad finem, charakterisirt hat. Vielmehr scheint anderen Theologen derselben Zeit der Übergang von der historica series zu der synthetischen Methode nicht eben Schwierigkeiten bereitet zu haben. So redet schon Andreas Hyperius[4]) von der methodus συστατική sive συνθετική. Darunter aber versteht er geradezu den ordo locorum und die ratio tradendi selbst, die im Verlauf der gesamten heiligen Schrift zu beobachten ist. Es sei, meint er, keine series atque methodus magis accommodata denkbar. Die methodus συστατική sive συνθετική aber ist constitutiva seu compositiva: in qua videlicet a primis principiis paulatim per formas ac differentias ad finem usque fit progressus. Quae quidem docendi via ab omnibus praedicatur, propter facilitatem perspicuitatemque, cuivis hominum generi, in primis autem docendis rudibus accommodatissima: ac propterea quarumcunque etiam disciplinarum professoribus creberrime est usurpata.

War nun aber erst einmal die Methode, die nach weitreichender Übereinstimmung zu üben war, wenn es galt, die christliche Lehre als ein Corpus integrum darzustellen, als methodus συστατική bezeichnet, so lag es nicht eben fern, dass sich neben

1) In seiner Vorrede zu diesem Werk: Victorin. Strigel, Loci theologici, quibus Loci communes........ Melanchthonis illustrantur et velut corpus doctrinae Christianae integrum proponitur (1563). Neap. Nem. 1581 f. a 2.

2) Ebenda S. 15 f.

1) Melanchthon, Loci theologici. Corp. Ref. XXI, p. 605.

2) A. a. O. S. 145.

3) Ebenda S. 85, Anm. 2.

4) Andreas Hyperius († 1564), Methodi theologiae sive praecipuorum christianae religionis locorum communium libri tres, jam denuo in lucem editi. Basil. 1568. p. 15 s

dem mindestens schon seit 1560 dafür gebräuchlichen Ausdruck σύνταγμα[1]) auch das Wort σύστημα als passende Bezeichnung für eine solche literarisch-didaktische Leistung einstellte. Und dazu ist es denn auch etwa 2 Jahrzehnte früher gekommen, als man zuerst begann, im Titel von Büchern dieser Art das Wort systema zu brauchen. Soweit mir die hier in Bonn zum grossen Teil nur schwer erreichbare Literatur bekannt ist, hat nach Melanchthon zum ersten Male wieder Nikolaus Selnecker[2]) den Ausdruck systema, wenn auch in einem ganz singulären Sinne, verwendet. Er redet von der via ad deum patrem directa, constans tribus gradibus sive systematis[3]), quorum primum systema est vera agnitio majestatis, essentiae et voluntatis: secundum est humilitas et subjectio ...... tertium est renunciatio sui ipsius et virium et fortunarum suarum, qua scilicet se aliquis totum Deo offert, credit, tradit, committit et conservat. Dann werden das zweite auf Gottes Sohn und das dritte auf den heiligen Geist bezogene System noch einmal in je drei gradus zerlegt, und im Rückblick auf diese ganze Classification sagt Selnecker: Haec novem sunt systemata scholae

1) Vgl. Joh. Wigand et Matth. Judex, Σύνταγμα seu corpus doctrinae Christi. Basil. 1560. Praefatio, α 4: Multi autem pii desiderant etiam tale doctrinae corpus, in quo absque aliorum doctorum suffragiis tantum ex biblicis monumentis partium harmonia atque tractatio conspiceretur. Ejusmodi vero haec nostra methodus est, tantum corpus doctrinae ostendens, quod in N. T. extat, relatis atque accommodatis sententiis ad metas suas, ut proportio partium cerni ac deprehendi possit ..... Est autem pio pectori valde jucundum corpus doctrinae integrum, quod in N. T. est comprehensum, veluti in tabula propositum cernere. Postremo voluimus etiam hoc totum doctrinae σύνταγμα seu corpus confessionis loco esse, qualem nostra ecclesia doctrinam amplecteretur et sonaret ..... Vobis ...... hoc doctrinae Christi σωματοποίημα seu corpus offerre atque dedicare voluimus.

2) Nic. Selnecker, Institutio christianae religionis Francof. ad M. 1573 p. 24.

3) Systematis ist Dativ Pluralis statt systematibus. Diese Dativbildung ist auch in anderen Worten, wie namentlich dogmatis, aber auch schematis usw., bei zahlreichen Schriftstellern des 16. und 17. Jahrhunderts sehr gebräuchlich.

Jacobeae[1]), quibus decimum, quod est vita et salus aeterna, succedit. Daneben fehlt es aber auch bei Selnecker nicht an derselben Auffassung[2]) der christlichen Lehre, die bereits bei mehreren seiner Zeitgenossen hat festgestellt werden können.

Auf diese Darstellungsart nun hat, soweit ich bisher habe ermitteln können, zuerst der berühmte Mitverfasser des Heidelberger Katechismus, Zacharias Ursinus, den Ausdruck σύστημα selbst angewandt. Er spricht in der hauptsächlich von ihm herrührenden Admonitio Neostadiana[3]), der ersten und wichtigsten reformirten Gegenschrift gegen die Concordienformel, gelegentlich von dem systema doctrinae christianae. Aber wohl in eine erheblich frühere Zeit hinein fallen seine ausführlicheren Äusserungen gleicher Art, die Pareus in seiner Ausgabe der Explicationes catecheticae von Ursinus nach dessen in vielen Jahren wiederholten Vorlesungen mitgeteilt hat. Da nämlich Ursinus schon am 6. März 1583 gestorben ist, und in seinen letzten Jahren teils durch seine Polemik gegen die Lutheraner in Anspruch genommen, teils seit 1582 vielfach krank war, kann kaum angenommen werden, dass seine Prolegomena in religionis christianae catechesin, in denen jene Ausführungen stehen, erst aus der Zeit nach der Abfassung der Admonitio herrühren. Vielmehr werden sie bedeutend früher anzusetzen sein.

1) Gemeint zu sein scheint die Jakobsleiter (Gen. 28, 12). Bei dieser Annahme wird auch die Gleichsetzung: gradibus seu systematis verständlich. Zugleich aber wird klar, dass dieser Gebrauch des Wortes systema, der seine Analogie vielmehr an dem musikalischen Sprachgebrauch (s. o. S. 3) hat, aus der hier verfolgten begriffsgeschichtlichen Entwicklung herausfällt.

2) Selnecker, l. c. p. 25: Integrum doctrinae corpus mente complectendum est, et deinde nativa sententia singulorum dictorum sumenda est, ut juxta Pauli 2. Tim. 1 ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων, id est, certa forma, summa et designatio incorruptae doctrinae in conspectu habeatur, quae totum corpus doctrinae Christianae et omnia membra recte inter se coagmentatae contineat, qualem ὑποτύπωσιν Paulus ipse ad Romanos proposuit.

3) Neostadiensium admonitio christiana de libro concordiae, quem vocant, a quibusdam theologis nomine quorundam ordinum Augustanae Confessionis edito. Neost. in Palat. 1581 p. 191.

Ursinus unterscheidet[1]) nun eine triplex studii theologici ratio, 1. institutio catechetica, 2. locorum communium traditio, 3. lectio et meditatio scripturae. Von der Behandlung der loci communes aber sagt er, sie gehöre besonders ad scholas theologicas; dann fährt er fort: Nam ut in aliis, ita in hoc etiam studio difficilius et tardius discitur, imo omnis cognitio manet confusa et imperfecta, nisi omnis doctrinae partes certo ordine tradantur et mente concipiantur. Deinde ut theologiae studiosi suis aliquando auditoribus summam integrae doctrinae ordine ac perspicue tradere possint, necesse est ipsos prius perfectum doctrinae σύστημα quasi corpus quoddam mente conceptum habere. Damit ist die Synthese des so zu sagen bereits in der Luft schwebenden Ausdrucks mit dem schon bei nicht wenigen Theologen nachweisbaren Begriff einer bestimmten, geordneten, zusammenhängenden und geschlossenen Darstellung der christlichen Lehre vollzogen. Und nun begegnen uns auch sonst um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts teils ähnliche Äusserungen, teils die Übertragung des Ausdrucks systema auch auf verwandte Objecte.

So redete auf dem Regensburger Religionsgespräch[2]) von 1601 Aegidius Hunnius von dem systema doctrinae Mosaicae oder dem systema Mosaicae scripturae. Er sagt, das verbum Dei scriptum umfasse totum systema sive corpus doctrinae Mosaicae, cui Dominus nihil vult addi, et ab eo nec ad dextram nec ad sinistram, quacunque tandem intentione, deflecti (S. 108). Sein Hauptgegner aber, der Jesuit Adam Tanner, leugnet, scripturam seu scriptum Dei verbum esse systema

1) Zach, Ursinus, Explicationum catecheticarum absolutum opus totiusque theologiae quasi novum corpus. recogn. David Pareus. Neost. in Pal. 1598. p. 12.

2) Colloquium de norma doctrinae et controversiarum religionis judice . . . . . Ratisbonae habitum mense novembri a. d. MDCI. Ex authentico, ab utriusque partis constitutis revisoribus et notariis subscripto et obsignato exemplari. Lauingae 1602. p. 108. 117, Vgl. Aeg. Hunnius, Relatio historica de habito nuper Ratisbonae colloquio. Opera latina. t. II, p. 312.

illud perfectum, quod nempe perfecte et expresse contineat omnia omnino dogmata, tam fidei quam morum (S. 115). Und später beschränkte sich auch Hunnius nicht mehr nur darauf, von dem systema doctrinae Mosaicae zu reden. Er erklärte vielmehr: habemus jam integrum et perfectum systema, perfectum corpus scripturae, non modo propheticae, sed simul apostolicae et evangelicae et proinde doctrinam suis undique partibus absolutam (S. 132).

Deutlicher noch spricht dieselbe Auffassung Johann Gerhard aus, wenn er von den historiae, conciones, vaticinia, carmina, epistolae in der Bibel sagt[1]), dass alle diese ihre Bestandteile unum continuum scripturae corpus, unum credendorum, faciendorum et sperandorum systema constituunt, omnia namque ab uno spiritu sunt profecta, omnia etiam ad unum eundemque finem tendunt, qui est, institutio hominum ad salutem. Andererseits redet Gerhard auch einmal de toto christianae doctrinae systemate[2]). Ferner spricht Leonhard Hütter in der Vorrede zu seinem zuerst 1610 erschienenen Compendium locorum theologicorum nicht nur von dem universum systema religionis christianae[3]), sondern er charakterisirt auch die durch die Natur der Glaubensartikel selbst bedingte Methode, in deren Anwendung ihm Melanchthon und Heerbrand vorangegangen seien, in folgendem Satze: Ea enim est ipsorum (sc. articulorum fidei) conditio vel mutua potius affectio, ut, quemadmodum ansulae in catena quapiam cohaerent, ita in sacratissima scientia nostra theologica unus semper articulus alium et distinctum de se gignat, hic rursus alium, et sic deinceps, donec integrum doctrinae christianae corpus sive systema perfectum absolutumque habeas.

1) Joh. Gerhard, Loci theologici (1610 ss.). ed. Fr. Cotta, Tübingen 1763. t. II, p. 356.

2) J. Gerhard, Methodus studii theologici (1617), ed. Joh. Ernest. Gerhard. Jena 1654 p. 5.

3) Vgl. auch L. Hütter, Irenicum vere christianum. Witteb. 1616, p. 39: Systema articulorum fidei.

II. Die ersten Theoretiker des Begriffs System: Keckermann, Timpler, Alsted.

Der Sinn von corpus integrum, in dem zunächst in der Theologie der Ausdruck systema eine bestimmte Bedeutung gewonnen hat, ist verhältnismässig klar und einfach, wenn auch die objectivistische und die subjectivistische Auffassung des Begriffes, den er deckt, mit einander zu collidiren scheinen. Dennoch schliessen sich beide so wenig aus, dass sie sich vielmehr ergänzen, ja gegenseitig fordern. Teils nämlich stellt sich die christliche Lehre selbst oder die fides, quae creditur, als corpus integrum oder als systema dar, teils handelt es sich darum, ihren Inhalt an Dogmen aus der heiligen Schrift zu erheben, um ihn in einer Weise zusammenfassend darzustellen, dass erst in dem Product dieser Leistung das dem methodischen Ideal entsprechende systema fertig vorliegt. Aber diese beiden Gesichtspunkte sind einander doch noch völlig correlat. Denn die vorkritische Auffassung des gesamten Erkennens besteht darin, dass alle Wahrheiten, seien sie nun evident oder supranatural, als innerhalb oder jenseits der Welt objectiv vorhanden gedacht werden, während das erkennende Subjekt diese objectiven Wahrheiten lediglich methodisch richtig zu ermitteln, zu beweisen und in der Form des Gedankens und der Sprache möglichst genau nachzubilden hat. Wird nun das Ganze aller Wahrheiten, wenn auch nur je im Bereich eines einzelnen Wissensgebietes, nicht mehr blos als Complex oder Aggregat[1]), sondern als Organismus oder System gedacht, so entspricht dieser Auffassung andererseits das Erkenntnisideal, denselben Zusammenhang, der objectiv vorliegt, auch subjectiv nach den Regeln einer guten Methode als System zu gestalten und den Lernenden als Leitfaden für ihre eigene Orientirung in die Hand zu geben. War so zunächst in der Theologie, allerdings nicht ohne dass man mehr oder weniger auch auf gleichartige Verhältnisse in anderen Wissenschaften reflectirte, der Begriff eines systema im Sinne von corpus integrum festgestellt worden, so lag es einfach in der Consequenz dieser Gedankenbildung, dass bei den engen Beziehungen, die noch zwischen allen Wissenschaften bestanden, auch auf die anderen Gebiete des Wissens dieselbe Auffassung und Terminologie übertragen wurde. In der Tat ist dies denn auch in den ersten zwei bis drei Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts durchweg geschehen.

Seit dem Jahre 1600 sind im Laufe des 17. Jahrhunderts in allen Wissensdisciplinen mindestens 90 Bücher unter dem Titel Systema geschrieben worden[1]). Der erste, der diesen Ausdruck als Leitwort in Büchertiteln gebraucht und sofort damit Nachfolge gefunden hat, war der zu seiner Zeit sehr berühmte Philosoph und Theolog Bartholomaeus Keckermann in Heidelberg, später in Danzig († 1609). Sein ältestes System war das grössere Systema logicae[2]). Und in diesem Werke nun

1) W. Gass, Gesch. d. prot. Dogmatik, Bd. 1, S. 203 braucht, anscheinend im Sinne der Methodologen im Anfang des 17. Jahrhunderts, den Ausdruck systema aggregatum für ein aus mehreren Materien bestehendes System, ohne Belegstellen dafür zu allegiren. Auch mir sind solche Stellen nicht bekannt. Soweit ich die Literatur kenne, schliessen sich die Begriffe systema und aggregatum vielmehr aus.

1) S. u. die Bibliographie im Anhang A.

2) Martin Lipenius giebt in seinen grossen bibliographischen Werken (Bibliotheca realis philosophica, Frankf. 1682 und Bibliotheca realis theologica, Frankf. 1685) für Keckermanns Systema theologicum die Jahreszahl 1607, für sein grösseres Systema logicae 1616 an, so dass es den Schein hat, als ob dieses Werk, wie manche andere von Keckermann, erst posthum von fremder Hand veröffentlicht worden sei. Auch E. F. Karl Müller sagt in seinem überaus dürftigen und oberflächlichen Artikel über Keckermann (Haucks RE.³ Bd. 10 S. 195), das systema theologicum sei zuerst 1607 erschienen. Diese Angaben betreffen aber sämtlich nicht die ersten Auflagen, wie diese denn auch sonst von Lipenius, geschweige von späteren Bibliographen, oft nicht verzeichnet werden. Denn der Katalog der Bodleianischen Bibliothek giebt für Keckermanns Systema theologicam 1602, für sein Systema logicae 1603 als Erscheinungsjahr an. Von diesem Werke enthält jedoch die mir vorliegende 1611 erschienene fünfte

findet sich gleich auf den beiden ersten Seiten eine Auseinandersetzung darüber, in welchem Sinne Keckermann den Ausdruck systema gebraucht hat und verstanden wissen wollte. Das Wort Logik nämlich, sagt er, werde, wie die Wörter für jede andere Kunst, in einer doppelten Bedeutung gebraucht, primo pro habitu ipso in mentem per praecepta et exercitationem introducto: deinde pro praeceptorum logicorum comprehensione seu systemate, quale nunc tradimus pro logico habitu ex praeceptis usu accedente acquirendo. Daher heisst es denn auch in der definitio Luciani Domino Melanchthoni (s. o. S. 10) valde probata: quod ars sit σύστημα ἐγκαταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον ἐν τῷ βίῳ. In seinem Buche nun will Keckermann nicht etwa auch den habitus logicus, sondern nur die praecepta pro habitu behandeln. Übrigens, fügt er hinzu, stimme jene Definition durchaus mit der anderen, früher von ihm in seinen Praecognita logices gegebenen überein: Logica est ars recte de rebus cogitandi...... Genus ergo logicae est ars, non manualis illa et externa operis efficatrix in materia crassiori, sed interna ac mentalis: habet nempe mens intus suas ποιήσεις, ut vel ex sola poetica arte est manifestum. Gegenstand der Logik als Kunst aber ist die mens, id est ratio et intellectus hominis, seu cogitatio quaevis hominis, quae, quatenus sine arte interdum naturali lumine recte expeditur, logica naturalis dici solet. Doch hat die Seele des Menschen durch den Sündenfall die Fähigkeit verloren, nicht zwar absolut, wohl aber richtig und geordnet, namentlich über schwierigere Dinge, zu denken, und drei grosse Krankheiten oder Defecte sich zugezogen, nämlich aberratio in re apprehendenda, obscuritas und confusio. Diese Mängel unseres Geistes heilt nun durch ihre Vorschriften die Logik,

Ausgabe zunächst eine vom 27. Juni 1602 datirte an den Landgrafen Moriz von Hessen gerichtete Epistola dedicatoria, in der Keckermann sagt, er habe sein Buch bei dessen erstem Erscheinen niemandem nominatim dedicirt. Darauf folgt ein Abdruck der Ad cultores logicae praefatio primae editioni praefixa, die vom 22. August 1600 datirt ist. Daraus ergiebt sich also, dass das grössere Systema logicae zuerst 1600, also auch noch vor dem Systema theologicum erschienen ist.

so dass man von ihr sagt, sie richte den Geist auf die Erkenntnis der Dinge, während die übrigen Disciplinen, wie die Physik, die Mathematik usw. den Geist nicht sowohl dirigiren, als ihn belehren und mit Erkenntnis der Dinge erfüllen. Das aber tut nicht auch die Logik, die daher vielmehr nur τρόπος ἐπιστήμης ist. Doch regirt die Logik unsern Geist und seine Begriffe nicht absolut, sondern in Beziehung auf die Dinge, d. h. sofern Geist und Begriffe (conceptus)[1] mit deren Erfassung und Beurteilung actuell beschäftigt sind.

Da Keckermann in seinem Begriff System nicht ausdrücklich das Bild des corpus und seiner membra voraussetzt, sondern einfach an die Luciansche Definition anknüpft, bestimmt er als Merkmale eines Systems nicht auch die Vollständigkeit, Gliederung und Einheitlichkeit der Darstellung. Dennoch schliesst er diese Züge so wenig aus, dass er in der Vorrede zu seinem Systema logicae vielmehr Gewicht darauf legt, auch Ansprüchen von dieser Art gerecht zu werden. Zur Ehre der ungarischen Nation berichtet er dort, es seien einige schon ältere und reifere Studenten aus Ungarn gewesen, die voll unermüdlichen Eifers für die Logik vor 2 Jahren ihm dringend angelegen hätten, ut universae hujus disciplinae corpus suis tum praeceptis, tum explicationibus atque exemplis adornatum privatis praelectionibus proponerem. Diesem Wunsche habe er dadurch nach Möglichkeit Rechnung getragen, dass er seine logischen Leistungen noch einmal revidirt und artis methodum κατὰ διέξοδον καὶ μακρὸν διδασκαλίας λόγον integram vorgebracht habe. Und indem er diese Arbeit nun auch veröffentliche, habe er sich bemüht, einmal die praecepta logica überall von den Erklärungen zu unterscheiden und jene Kunstregeln gemäss dem Wesen der Kunst durch die Functionen der Vernunft, der die ganze Kunst diene, methodisch durch Definitionen, Divisionen und Canones zu disponiren. Indem er ausserdem aber die Methode der Vorschriften non κατὰ βραχὺν λόγον καὶ σύνοψιν, sed κατὰ διέξοδον darzulegen unternommen habe, sei er

1) Conceptus ist im subjectiven Sinne als Act des Begreifens, nicht in dem uns geläufigen objectiven Sinne von Begriff zu verstehen.

mit besonderer Sorgfalt beflissen gewesen, ne quid omitteretur, quod ad plenam absolutamque totius artis methodum pertineret, nihil moratus quaerimoniam prolixitatis, modo arti sua constet sarta tecta integritas.

So hat Keckermann factisch auch den formalen Anforderungen zu genügen sich bemüht, die mit dem bisherigen Begriffe von systema als einem corpus integrum bereits verbunden gewesen waren. Dass jedoch diese Leistungen für ihn nicht notwendig zu dem Begriffe System selbst gehörten, ergiebt sich daraus, dass er alsbald auch ein Compendium der Logik unter dem Titel eines systema minus (1606) herausgegeben hat, und dass andere seiner Systeme, wie z. B. das theologische, keineswegs durch das Streben nach Vollständigkeit und Ausführlichkeit charakterisirt sind.

Keckermanns Auffassung zunächst gerade von der Logik als einer Kunst, den Geist zu dirigiren oder, wie man heute sehr viel weniger glücklich und treffend zu sagen pflegt, einer normativen Wissenschaft, empfängt ihren guten Sinn durch die ausdrückliche Unterscheidung der Logik von der Physik und der Mathematik, die Keckermann nicht ebenso unter den Gattungsbegriff ars gestellt, sondern nur als lehrhafte Mitteilung eines lernbaren Wissens beurteilt hat. Auch trifft auf diejenigen Disciplinen, deren Lehrbücher noch bei Lebzeiten Keckermanns unter dem Titel System veröffentlicht worden sind, die Lucianische Definition in dem ihr in den Systema logicae untergelegten Sinne durchaus zu. Es sind dies ausser den beiden Systemen der Logik die Systeme der Theologie[1]) (1602), der Rhetorik (1606) und der Politik (1607). Nach dem Tode Keckermanns und seines Buchdruckers Wilhelm Anton, der für Keckermanns Auffassung von Kunst und System noch ein richtiges Verständnis bekundet, haben jedoch die späteren Inhaber der Hanauer Firma, die 1611 als Wilhelm Antons Erben, 1615 als Petrus Anton zeichnete, auch die übrigen bisher noch nicht erschienenen Werke Keckermanns, die zum grössten Teile eine Wiedergabe der von ihm in Danzig gehaltenen Vorlesungen über fast alle Gebiete des Wissens sind, unterschiedslos unter dem Titel systema veröffentlicht, ja bereits 1613 eine Gesamtausgabe seiner bis dahin erschienenen Schriften unter dem Titel Systema systematum veranstaltet. So erklärt es sich, dass im Widerspruch mit Keckermanns eigner Theorie von der Kunst und ihrem systematischen Charakter unter seinem Namen auch Systeme der Metaphysik[1]) (1609), der Astronomie (1611), der Geographie (1612), der Physik (1612), der hebräischen Sprache (1615), der gesamten Mathematik (1621) erschienen sind. Und in Jöchings Gelehrtenlexikon werden sogar eine Anzahl von Schriften Keckermanns, die dieser selbst unter anderem Titel herausgegeben hat, ganz einfach auch als Systeme bezeichnet.

Nachdem Keckermann zuerst den Ausdruck systema in dem von ihm genau bestimmten Sinne gebraucht hatte, wird er als Leitwort in Büchertiteln bald auch bei anderen Schriftstellern überaus beliebt. Der nächste, der ihn anwandte, war Otto Casmann zu Stade, früher zu Steinfurt, der 1603 ein Systema doctrinae et vitae politicae herausgab.

---

1) Keckermanns System der Theologie ist, wie sich aus der von dem Buchdrucker Wilhelm Anton in Hanau herrührenden Vorrede ergiebt, nicht von seinem Verfasser selbst druckfertig gemacht worden. Sondern als Keckermann 1602 von Heidelberg nach seiner Vaterstadt Danzig zurückzukehren im Begriff war, hat es Wilhelm Anton aus Vorlesungsnachschriften von Studenten, aber gemäss den in dem Systema logicae angegebenen methodischen Grundsätzen Keckermanns, hergestellt und veröffentlicht. Und gerade auch in deren Sinne steht das Systema theologicum nicht der Physik und der Mathematik, sondern der Logik nahe. Denn Keckermann fasst die Theologie als prudentia religiosa ad salutem perveniendi und insofern nicht als disciplina contemplativa, sondern tantum operatrix (Syst. theol. S. 1 f.). Demgemäss beginnt Keckermann dieses System auch mit der Aufstellung von praecepta. Dann folgen freilich eine Reihe von theoremata. Diese erscheinen jedoch gemäss der analytischen Methode nur als Mittel zum Zweck der Entwicklung von Canones, die in den späteren Abschnitten gegeben wird.

1) Auch für den Titel von Keckermanns Systema compendiosum metaphysicae, das in seinem Todesjahr 1609 erschienen ist, wird man ihn aus den dargelegten Gründen wohl kaum verantwortlich machen können, sogar wenn er selbst es noch vor seinem Ende für den Druck fertig hergestellt haben sollte, was mir jedoch unwahrscheinlich ist.

Irgendwelche Aufklärungen über die Bedeutung[1]) des Wortes systema werden jedoch in diesem Buche nicht gegeben. Dagegen hat Clemens Timpler, der an dem Gymnasium illustre in Steinfurt seit 1595 oder 1596 Casmanns Nachfolger gewesen zu sein scheint, und gleich ihm Schüler von Rudolf Goclenius in Marburg war, nicht nur vier Systeme, der Metaphysik (1604), der Physik (1607), der Logik (1612) und der Rhetorik (1613), verfasst, sondern sich in mehreren seiner Schriften auch über den Begriff systema und über die systematische Methode ausgesprochen. Es ist wichtig, festzustellen, wieweit Timpler dabei Keckermann gefolgt, und worin er von dessen Auffassung abgewichen ist.

Zunächst warf Timpler in der dritten quaestio des ersten Buches seiner Metaphysik die Frage auf, an metaphysica sit ars[2]). Er wisse zwar, sagt er, dass den strengeren Aristotelikern diese Ansicht absurd erscheine. Denn nach Aristoteles (Ethik l. 6. c. 4) sei jede Kunst ein habitus cum recta ratione efficiendi. Dies sei aber nicht auch die Metaphysik, da sie nicht eine äusserliche und körperliche Materie bearbeite. Nach Zabarella ferner (de natura logicae l. 1, c. 8) sei das Werk jeder Kunst von körperlicher Beschaffenheit. Auch dies treffe auf die Metaphysik nicht zu. Endlich sei wieder nach Aristoteles (Ethik l. 6, c. 2—4) keine contemplative Wissenschaft eine Kunst. Die Metaphysik aber falle unter den Begriff einer contemplativen Wissenschaft, wie denn auch Aristoteles selbst sie gelegentlich als ἐπιστήμη θεωρητική bezeichne. Dennoch entscheidet sich Timpler dafür, dass die Metaphysik nicht nur Wissenschaft, sondern zugleich auch Kunst sei, indem er zeigt, dass die beiden Worte scientia und ars nicht immer und überall denselben Sinn haben. Kunst aber ist sie, wenn sie gemäss der Lucianischen Definition sumitur vel pro s y s t e m a t e vel pro notitia certorum praeceptorum methodice dispositorum ad finem aliquem

1) Doch scheint Casmann der strengeren Ansicht Keckermanns gewesen zu sein, da er 1607 nicht auch ein Systema, sondern eine Somatologia physica generalis herausgegeben hat.

2) Clem. Timpler, Metaphysicae systema methodicum. Hanov. 1606, p. 4 s.

utilem in vita humana, non autem quatenus sumitur pro h a b i t u cum recta ratione efficiendi.

Dann hat Timpler der neuen, 1606 erschienenen Ausgabe seines Systems der Metaphysik unter dem Titel Technologia seu tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium eine allgemeine Methodologie der Wissenschaften als eine Art von Propaedeutik[1]) zu seiner Metaphysik vorangeschickt. In dieser Schrift geht er nicht auch mehr auf die verschiedenen Bedeutungen von ars und scientia ein, sondern stellt die ars liberalis sofort in Gegensatz zur ars illiberalis seu mechanica, nimirum ea, quae externis corporis membris exercetur, neque hominem vere literatum et doctum reddit. Als Beispiele solcher artes manuariae nennt Timpler die Malerei und den Buchdruck. Um nun aber das eigentümliche Wesen der ars liberalis selbst zum Ausdruck zu bringen, unterscheidet er sie als externa und interna. Und diese Unterscheidung, betont er ausdrücklich, sei n e u u n d b i s h e r n o c h v o n k e i n e m a n d e r e n P h i l o s o p h e n dargeboten. Aus der Sache selbst jedoch ergiebt sich ihre Notwendigkeit. Denn der Name ars liberalis wird bald gebraucht pro d i s c i p l i n a, quae verbis vel prolatis traditur vel scriptis comprehenditur, bald aber auch pro h a b i t u i n t e l l e c t u a l i s e u n o t i t i a h a b i t u a l i, ex perceptione sedula ejusmodi disciplinae comparatae. In diesem letzten Sinne aber ist die ars liberalis interna, in jenem ersten externa. Doch erklärt Timpler zugleich: Quod si tamen hi termini alicui ob novitatem non probantur, p r i o r e m v o c e t s y s t e m a t i c a m s e u e n u n c i a t a m; p o s t e r i o r e m h a b i t u a l e m s e u c o n c e p t a m. Et sic verbis quidem a me discrepabit, sensu autem plane conveniet.

Unter den beiden Arten von freier Kunst nun kommt die Lucianische Definition von der ars als einem σύστημα eigentlich nur der ars externa zu, da die ars interna ja doch blos habitualis artis externae notitia ist. Daher war jene denn auch zu definiren als s y s t e m a m e t h o d i c u m certorum praeceptorum de re aliqua scibili utilique traditorum

1) In der Vorrede bezeichnet Timpler selbst diese Abhandlung als novus et utilissimus tractatus de artibus liberalibus in genere, quem puto metaphysicae προπαιδείας ἕνεκα praemittendum.

ad erudiendum et perficiendum hominem. Unter systema aber, das im Griechischen eine res constituta, compacta et coagmentata bedeute und von dem Worte συνίστασθαι = constituere, compingere herkomme, will Timpler ein integrum doctrinae corpus ex diversis partibus coagmentatum verstanden wissen. Ein solches also ist auch die ars liberalis externa. Zugleich ist es wichtig, dass ein System von dieser Art methodisch sei. Denn die ars externa ist ein systema non confusum et perturbatum, sed bene secundum leges methodi ordinatum et dispositum. Und wenn ferner in einem solchen System Vorschriften über irgend welche wissbare und nützliche Sache zur Erziehung und Vervollkommnung des Menschen überliefert werden sollen, so ist damit zugleich sowohl das subjectum (= Substrat) bezeichnet, mit dessen Entwicklung sich jede äussere Kunst beschäftigt, als auch deren eigener Zweck.

Denn andererseits ist die ars liberalis interna als habitus eine qualitas permanens, per quam homo ad bene vel male agendum disponitur (S. 28). Nun können sowohl der habitus rectus oder die Tugend als auch der habitus pravus oder das Laster teils angeboren, teils erworben sein. Als erworbener aber ist der habitus rectus entweder intellectual oder moralisch, und insbesondere der intellectuale habitus entweder liberal oder illiberal. Und zwar ist er dieses, wenn er den Menschen a doctrinae virtutisque studio avocat et ad corporalia munia obeunda reddit. Liberal dagegen ist der erworbene intellectuale habitus, wenn er den Menschen ad doctrinae et virtutis officia obeunda idoneum reddit. Insofern ist nun die ars liberalis interna selbst ein habitus intellectualis hominem perficiens doctumque et aptum reddens ad artificiose contemplandum vel operandum. Zum Erwerbe dieses habitus aber ist notwendig 1) natura oder docilitas, h. e. aptitudo naturalis ad capessendam doctrinam, 2) doctrina oder praecepta ipsa ab homine discenda, 3) exercitatio oder frequens actuum similium iteratio. Von diesen drei Teilursachen, die zusammen eine Gesamtursache ausmachem, ist keine zur Hervorbringung ihrer Gesamtwirkung, der ars liberalis interna, entbehrlich. Unter ihnen aber ist die doctrina gleichbedeutend mit μέθοδος im Sinne des Aristoteles und insofern als doctrina methodice disposita zu verstehen. Da Timpler jedoch als Inhalt derselben doctrina die praecepta ab homine discenda denkt, diese aber den eigentlichen Stoff der ars liberalis externa oder des systema ausmachen, so stehen die beiden Arten von ars liberalis in dem Verhältnis zu einander, dass die freie Kunst als äusserliche oder als System ein Mittel zu dem Zwecke ist, den inneren habitus derselben Kunst mit hervorbringen zu helfen, dessen Besitz dem Menschen zu seiner persönlichen Vervollkommnung gereicht.

In diesem Sinne hatte Timpler schon zuvor (S. 5) das Lehren und Lernen der artes liberales externae dem Zwecke unterstellt, dass der Mensch gemäss dem ordentlichen Lauf der Natur teils durch Unterricht und Lehre, teils durch Übung und Gewöhnung, über die ihm von Gott und der Natur verliehene essentielle Vollkommenheit hinaus, auch noch eine accidentelle, insbesondere moralische und artificielle Vollkommenheit erlange. Diese Wirkung kommt nun allen wissenschaftlichen Disciplinen oder artes liberales zu. Zu ihnen gehört aber auch die Theologie, und zwar partim quatenus sumitur pro systemate certorum praeceptorum ex s. scriptura collectorum et methodice dispositorum; partim quatenus accipitur pro notitia ordinaria rerum sacrarum et divinarum ex verbi Dei auditu, lectione et meditatione comparata. Allerdings sind ihre Principien nicht natürlich, sondern supernatural, d. h. nicht durch das natürliche Licht der Vernunft, sondern durch das übernatürliche des göttlichen Worts offenbart. Dennoch wird sie von uns regelmässig nicht auf andere Weise wie die übrigen Wissenschaften angeeignet, nämlich teils mit Hülfe der Sinne, teils durch Meditation und durch beharrliches ernstes Lernen des uns von Gott offenbarten göttlichen Wortes (S. 25).

In seinem 1612 erschienenen System der Logik endlich hat Timpler im wesentlichen nur die schon früher von ihm gegebenen Definitionen und Ansichten wiederholt. Auch seine bisherige, die Keckermannsche Auffassung zum Ausdruck bringende Wiedergabe von σύστημα ἐγκαταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων als compages praeceptorum certorum usu probatorum hält er aufrecht, indem er sie für die deutlichere Ausführung der wörtlichen

Übersetzung: compages apprehensionum exercitatarum ausgiebt. Ist aber auch Timpler hierin von Keckermann abhängig geblieben, so hat er doch von Anfang an den guten Sinn, in dem Keckermann die Logik als ein System von praecepta nicht allein dem habitus logicus, sondern gerade auch den nur auf Überlieferung von Wissen ausgehenden Disciplinen, wie der Physik und der Mathematik, gegenübergestellt hatte, weder berücksichtigt noch überhaupt begriffen. So bleibt er vielmehr an dem Unterschied von systema und habitus hängen, identificirt ihn mit dem Gegensatze von externus und internus, den Keckermann vielmehr gebraucht hatte, um die artes manuales und mentales von einander zu unterscheiden, und tut sich überdies noch etwas ganz besonderes darauf zu gute, dass vor ihm kein anderer Philosoph die ars liberalis als externa dem ihr correspondirenden habitus als internus entgegengestellt habe. Ars liberalis überhaupt aber gilt ihm im Grunde, wie den Humanisten, als synonym mit scientia, wenn er auch hervorhebt, dass beide Ausdrücke auf dieselben Disciplinen nur unter verschiedenen Gesichtspunkten anwendbar seien.

So aber ist Timplers Verständnis Keckermanns bedeutsame Unterscheidung der Disciplinen, die wie die Logik, artes dirigendi mentem sind, und der anderen, die nur ein Wissen lehren, vollkommen entgangen. Man sieht daher auch nicht recht ein, was denn eigentlich damit gewonnen sein soll, wenn Timpler gerade die Luciansche Definition in ihrem Keckermannschen Sinne auf alle artes liberales angewandt wissen will. Wenigstens kommt bei ihm nur das heraus, dass die Lehre aller freien Künste ganz allgemein ein Mittel dazu ist, den Menschen durch theoretische Belehrung seines Intellects habituell vollkommener zu machen. Im Vergleich mit Keckermanns Auffassung ist diese Quintessenz von Timplers ganzer Theorie nicht viel mehr als ein Gemeinplatz. Dagegen hat Timpler andererseits mit dem Keckermannschen Begriffe von systema die ältere, in der Theologie bereits mehr oder weniger verbreitete Bedeutung ausdrücklich verbunden, dergemäss System soviel ist, wie integrum doctrinae corpus ex diversis partibus coagmentatum. Aber obgleich auch Keckermann in seiner Logik diesem

Ideal eines Systems zu genügen suchte, so sind die beiden Bedeutungen desselben Wortes doch unter wesentlich verschiedenen begrifflichen Voraussetzungen entstanden. Denn einem corpus integrum in dem bisherigen Sinne des Wortes war es an sich keineswegs eigentümlich, vor allem gerade auch praecepta als hauptsächlichen Inhalt und als besonders wichtige Mittel zur Erreichung von praktischen, im Leben nützlichen Zwecken zu enthalten. Vielmehr schloss es der Begriff eines corpus integrum keineswegs aus, die Objecte des in ihm zu vereinigenden Wissens nach synthetischer Methode zu behandeln. Wenn also weiterhin auch Vertreter dieser Methode ihre Werke unbedenklich als Systeme bezeichneten, so hatten sie dabei nicht etwa den Keckermannschen, allein auf die Anwendung der analytischen Methode zugeschnittenen Begriff von systema, sondern den älteren, sehr viel weiteren Begriff im Sinne, demgemäss systema nur ebenso viel bedeutet wie corpus integrum.

Ein begeisterter Verehrer sowohl von Keckermann, qui omnes longo intervallo post se reliquit, als auch von Timpler war Johann Heinrich Alsted in Herborn, später in Weissenburg in Siebenbürgen († 1638). Verfasst hat er Systeme der Mnemonik (1610), der Logik (1614) und der Physik (1614). Wie Timpler zu dem Worte systema den Zusatz methodicum liebte, so Alsted das Beiwort harmonicum. Überdies interessirte sich Alsted für die ars magna des Raimundus Lullus und versuchte sie für seine eignen didaktischen Zwecke nutzbar zu machen. So bewandert und vielseitig er in seinen Büchern, deren er eine grosse Anzahl geschrieben hat, erscheint, so zeichnen sich seine Darlegungen doch nicht immer auch durch Klarheit und guten Zusammenhang aus. Interessant nun ist es, dass Alsted die Worte systema und syntagma durchaus als Synonyma[1]) behandelt hat. Sein Systema mnemonicum bezeichnet er selbst in der ihm vorangehenden Epistola dedicatoria als

1) Sonst wird im 17. Jahrhundert der Ausdruck syntagma im Unterschiede von systema mehr und mehr als Bezeichnung für Sammlungen von Dissertationen, Disputationen u. s. w. gebräuchlich (vgl. Anhang B), während das Wort systema in dieser Verwendung nur ganz selten vorkommt (vgl. Anhang A).

hocce syntagma. Ein andermal macht auch er den bekannten Unterschied von philosophia ἀρχέτυπος und ἔκτυπος, um ihn dann auf die von Keckermann und Timpler eingeführte Terminologie zu reduciren. Ganz in Timplers Sinne nämlich sagt[1]) er: Philosophia archetypa est habitus a Deo per naturam mediante arte et usu in hominibus informatus. Alias dicitur philosophia habitualis. Ectypa est systema sive syntagma ex archetypa informatum, quae procedit ex archetypo praeceptoris, ut introducatur similis archetypus in animum discentis.

Ferner unterscheidet[2]) Alsted deutlich Systeme im objectiven und im subjectiven Sinne. In jenem bedeutet das Wort System coagmentatio, compages, collectio. Nam σύστημα significat collectionem: ut apud Aristotelem de mundo: κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. In dem anderen Sinne ist σύστημα soviel wie compages, non quaelibet, sed methodica: non solum congesta, sed etiam digesta. Zum Beleg für diesen Sprachgebrauch wird wieder die Luciansche Definition herangezogen, die, wie auch gelegentlich von Timpler und anderen, als die der Stoiker bezeichnet wird. Aber Alsted fasst nicht wie Keckermann und Timpler ἐγκατάληψις als praeceptum, sondern reproducirt die wortgetreuere Übersetzung Ciceros: Ars ex multis animi perceptionibus constat. In der dann folgenden Erörterung des Begriffs der Mnemonik teilt Alsted ferner mit, dass auch Keckermann selbst artis memorativae syntagma inscripsit systema mnemonicum (S. 28). Doch geht aus einer späteren Stelle desselben Werkes (S. 438) hervor, dass Keckermann nur erst ein solches σύστημα μνημονικόν zu verfassen in Aussicht gestellt hatte. Andererseits hat Alsted speciell die theologischen Systeme in solche, die methodo populari et prudentiae, und in andere unterschieden, die exquisita methodo elaborata seien[3]). Und in der Beschreibung dieser letzten

1) J. H. Alsted, Systema mnemonicum duplex 1610. Systema majus, l. III, p. 21. Vgl. Systema minus, p. 8: Philosophia ectypa est systematum variorum comprehensio.

2) Ebenda, Praefatio zu l. I u. II, p. 27.

3) Ebenda l. IV, p. 280.

reproducirte er klar und umfassend die bisher in der Theologie erarbeitete Ansicht[1]).

In seinem Systema mnemonicum minus (S. 8) unterschied Alsted im Anschluss an eine von Keckermanns ältesten Schriften, die Praecognita logices, die directiven und die objectiven Disciplinen der Philosophie. Doch hat nicht auch er den Ausdruck systema allein auf jene beschränkt. In dieser Abweichung macht sich der Einfluss bemerkbar, den der scharfsinnige Timpler, wie er ihn nennt, auf Alsted geübt hat. Von Timpler nämlich, sagt er[2]), habe er übernommen methodum tradendi disciplinas per theoremata et problemata. Keckermann dagegen verdanke er, was er in derselben Schrift de lexico, praecognitis, systemate et gymnasio disciplinarum schreibe. Immerhin spiegelt sich in dem Abschnitt de systematis disciplinarum noch Keckermanns Auffassung wieder, obgleich Alsted schliesslich dessen Methode und diejenige Timplers seinen Lesern gewissermassen zur freien Auswahl stellt[3]). Übrigens aber sind

1) Ebenda S. 281: Theologia methodica est, cum dogmata seu loci communes, qui pro re nata sparsim in scriptura occurrunt, tanquam in corpus contrahuntur et legitimo ordine disponuntur ad scripturae libros rectius intelligendos. Nam ut Polybius in lectione historiarum jubet σωματοποιεῖν, et in omnibus aliis disciplinis initio summa rei methodo comprehensa seu compendium methodicum traditur, ita etiam theologiae idea proponi debet, ut sit χειραγωγία, manuductio ad scripturam rectius intelligendam. Nam loci communes ut ex scriptura exstruuntur, ita rursus ad scripturam quasi manu ducunt, ut de omnibus, quae in scripturae libris legimus aut lecta audimus, rectius judicare, et quae in scripturis sparsim occurrunt, prudenter distinguere et ad sua genera tanquam ad classes reducere adeoque de ecclesiae dogmatis (vgl. o. S. 21 Anm. 3), quoties opus est, rectius disserere possimus. Vgl. auch l. II, p. 651 s.: Loci hi communes nihil sunt aliud, quam syntagma quoddam seu oeconomia universitatis rerum, seu corpus universae philosophiae, quatenus philosophia late accipitur.

2) J. H. Alsted, Panacea philosophica, id est facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam encyclopaediam. Herborn 1610, p. 13.

3) Ebenda S. 36: Haec methodus observanda est in systematis, prout nos docuit Keckermannus et exemplis et praeceptis suis hac de re editis. Cl. Timplerus sua systemata tradit per theoremata et problemata. Si illius methodus arridet, utere, fruere.

es nur wenige Definitionen, die Alsted hier darbietet (S. 34 f.). Teile jedes Systems, sagt er, seien praecepta, regulae, commentarii. Dann scheidet er die praecepta in definitiones und distributiones, die regulae in theoremata und canones. Theoreme nämlich sind solche Regeln, wie sie in den theoretischen Disciplinen, der Metaphysik, der Physik und der Mathematik, überliefert werden. Sie enthalten nichts weiter, als die eigentümlichen Accidentien der vorher definirten Sache und Wirkungen mit ihren Ursachen. Canones dagegen sind solche Regeln, wie sie in den disciplinis operatricibus gelehrt werden. Hier kommen auch die causae minus principales in Betracht, und cognata und opposita werden verzeichnet. Was dann noch über die commentarii gesagt wird, ist sachlich belanglos.

Da Alsted selbst sich in der Methode zu Timpler bekannt hat, so ist es nicht befremdlich, dass auch er ein systema physicae verfasst hat. Um so oberflächlicher freilich ist es, dass er ohne Auseinandersetzung mit Keckermann diesem doch gerade in der Bestimmung des Begriffes System gefolgt ist, obgleich ihm Timplers Abweichungen von Keckermann keineswegs entgangen sind. Auch in seinem einige Jahre späteren System der Logik hat sich Alsted im wesentlichen den Ausführungen in Timplers Technologie angeschlossen. Im weitesten Sinne, sagt er hier[1]), werde das Wort Kunst pro quovis systemate genommen. So definire es Lucian. Und in diesem Sinne seien Metaphysik, Theologie, Politik, Jurisprudenz usw. artes. Aber diese Ausdrucksweise, fährt er fort, sei exoterica. Acroamatica est, qua stricte ars sumitur et distinguitur contra scientiam; quod scientia sit rerum necessariarum et notionum primarum. Auch in dieser Erklärung folgt Alsted nur Timplers Vorgang. Denn schon Timpler hatte in seiner Logik S. 7 erklärt, omnis scientia sei ein habitus intellectualis. Und wie Timpler (S. 6), seinen Prämissen entsprechend, das systema logicum oder die logica docens von dem habitus logicus oder der logica operans unterschieden hatte, so führt auch Alsted (S. 3 f.) nur wieder denselben Gedanken durch. Insofern ist ihm die Logik als Lehre ein systema methodicum oder logica systematica. Die logica habitualis aber, sagt er, werde per systematis logici cognitionem et exercitationem erworben. Andererseits kann jedoch auch der logische habitus als Ursache des logischen Systems angesehen werden. So ist je nach der Verschiedenheit der Betrachtungsweise, dergemäss man die eine oder die andere Causalität ins Auge fasst, sowohl systema als auch habitus bald ἀρχέτυπος, bald ἔκτυπος.

1) J. H. Alsted, Logicae systema harmonicum. Herborn 1614, p. 4 ss.

III. Die Entwicklung des Sprachgebrauches in der Theologie vom Anfang des 17. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts.

Liess sich bereits bei Alsted trotz seiner Verehrung für Keckermann die Abwendung von dessen strengerer und die Hinwendung zu Timplers salopperer Auffassung beobachten, so wird weiterhin, in der Theologie wenigstens, die Timplersche Theorie fortgepflanzt, während Keckermanns Gedanken nur, soweit sie in dieser beibehalten worden sind, weitergewirkt haben. Aber freilich diese Keckermann-Timplersche Tradition wird im 17. Jahrhundert einmal nur von reformirten Confessionsgenossen[1]) ihrer beiden Urheber aufrechterhalten. Und ferner ist sie auch in deren Kreisen nicht allgemein

1) Vgl. z. B. Sam. Maresius, Systema theologicum 1645) Giessae 1691, loc. 1, § 8: Potest autem vera theologia considerari vel systematice per modum disciplinae alicujus in sua praecepta certa quadam methodo disposita; vel habitualiter per modum habitus alicujus eximii in intellectu residentis. Franc. Turretin, Institutio theologiae elenchticae. t. I. Genev. 1688 p. 5 s.: Theologia supernaturalis consideratur vel systematice, prout notat compagem doctrinae salutaris de Deo et rebus divinis ex scriptura expressae, per modum disciplinae alicujus in sua praecepta certa methodo dispositae, quae et abstractiva et objectiva dicitur; vel habitualiter et per modum habitus in intellectu residentis, et concretiva et subjectiva vocatur.

verbreitet gewesen. Von Lutheranern dagegen haben sie erst im 18. Jahrhundert David Hollaz[1]) und der Wolffianer Jakob Carpov[2]) vertreten,

Rursus theologia habitualis vel est habitus principiorum, quo unusquisque fidelis res a ratione alienas et remotas percipit, vel habitus conclusionum, quo ex principiis fidei lumine notis doctrinam salutarem explicamus et confirmamus. Cf. p. 20. Fr. Turretin, Compendium theologiae didactico-elenchticae. Conscriptum a Leonardo Rijssenio. Francquerae 1702, p. 1: Theologia supernaturalis consideratur vel systematice .... vel habitualiter. Joh. Braun, Doctrina foederum sive systema theologiae, Amstel. 1691, p. 3: Dinstingui quoque solet (sc. theologia) in systematicam, quae est certum scilicet aliquod volumen, omnia capita fidei controversiasque, quas habemus cum adversariis, continens, nititurque sacra scriptura ...... et habitualem, quae est in mente hominis. Joh. Henr. Heidegger, Corpus theologiae christianae. Tiguri 1700, t. I, p. 17 s.: Licet ergo quoad rem eadem etiam theologia sit, quae in mente ceu habitus residet, et quae certis praeceptionibus traditur: tamen quoad modum rei tractatae ejusdem in systematicam et habitualem non male vulgo dispescitur. Illa per modum disciplinae certa methodo disposita non tam ipsum verbum Dei, quam .... enarratio verbi Dei est, et quidem ..... revelationem definiens; seu ...... traditio in typum vel formam doctrinae, ut homo, qui docet et discit, perinde typum seu formam doctrinae, hoc est, indolem, imaginem, effigiem propriam doctrinae coelestis, omne alienum ac spurium respuentis, reserat et exprimat, atque charta typis tradita, eorundem formam et effigiem exacte refert. Haec theologia certo ordine, quem revelationis, historiae, oeconomiae seu dispensationis gratiae progressus dictat, disposita et verbis spiritus sancti ..... doctis .... sine affectatione humanae sapientiae, philosophicorum dogmatum et technologicorum terminorum ...... tradita, multum sane differt a scientia illa artificiosa, seu potius confusa illa μιξοφιλοσοφοθεολογίᾳ, quam theologiae scholasticae nomine venditant.

1) Dav. Hollaz, Examen theologicum acroamaticum (1707). Lipsiae 1763, p. 7: Consideratur theologia revelata 1) systematice, prout est doctrina, per quam fiunt theologi, 2) habitualiter, quatenus est habitus, a quo theologi denominantur.

2) Jac. Carpov, Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. t. 1. Francof. et Lips. 1737, p. 252: Quemadmodum autem scientiae nomen, sic etiam vox theologiae vel habitualiter vel systematice accipitur. Systematice accepta denotat doctrinam de religione; pro habitu autem sumta habitum, eandem doctrinam de religione explicandi, recte probandi et defendendi. Habitus autem ille in facilitate agendi consistit.

während die früheren lutherischen Theologen nicht auch unter ihrem Einfluss gestanden zu haben scheinen.

Das liesse sich allein schon aus dem confessionellen Gegensatz verstehen, den die damaligen Lutheraner gegenüber den Reformirten auch in Nebenfragen möglichst scharf hervorkehrten. Aber überdies haben von den lutherischen namentlich die Wittenberger Philosophen gegen die in Betracht kommenden Definitionen in Keckermanns Logik alsbald nach deren Bekanntwerden ausdrücklich Einspruch erhoben. Vielleicht ist dies auch schon in der ersten Gegenschrift von Joh. Donner geschehen, die mir unbekannt geblieben ist. Dann jedoch bestritt zunächst der sehr viel bekanntere Jakob Martini[1]) vor allem Keckermanns Definition, dass die Logik Kunst sei. Denn, sagt er, ars pro systemate praeceptorum accepta non proprie ars est, ideoque logices genus esse non potest. Will auch Keckermann die Logik gerade nicht als habitus, sondern als systema praeceptorum verstehen, so beschreibt man in dem System einer Kunst doch nicht deren praecepta, sondern durch diese vielmehr die Kunst und den ihr entsprechenden habitus, wie dies auch Keckermann selbst im weiteren Verlauf seiner Ausführungen tut. Ferner ist die Logik überhaupt nicht dazu erfunden worden, dass unter ihrer Aufsicht die praecepta artium überliefert und niedergeschrieben werden, sondern dass wir uns die Wahrheit der Dinge selbst aneignen; und nicht um des Verstandes irgend eines anderen willen lernen wir sie, sondern zu unserer eigenen Information. Im Verhältnis zu diesem primären Zweck der Logik ist deren nachträgliche lehrhafte Behandlung nur secundär. So aber ist die Logik selbst vielmehr ein habitus instrumentalis mentis nostrae discursum informans, ut ipsa (διάνοια) verum a falso discernere possit.

Dieselbe Ansicht vertrat Johannes Scharf[2]), der

1) Jac. Martini, Praelectiones extemporaneae in systema logicum Barth. Keckermanni. Witteb. 1617, p. 2 s. 7. 16 s.

2) Joh. Scharf, Institutiones logicae. Witteberg. 1632, p. 7 s.

gleichfalls in Wittenberg Professor der Philosophie war. Die von Cicero abhängige Definition Keckermanns, dass die Philosophie compages et systema ordinatum sei, erklärt er für uneigentlich. Denn die Philosophie ist kein collectivum aut aggregatum, sondern ein einheitlicher habitus animae inhaerens, der durch die Vervollkommnung der Seelenfähigkeiten selbst mehr und mehr vollkommen wird. Allerdings differenzirt sich gemäss der Verschiedenheit ihrer Objecte die Philosophie, um aber dennoch ein habitus totalis zu bleiben. Und demgemäss ist sie zu definieren als notitia[1]) variarum rerum, quae hominem perficit in intelligendo et dirigit in appetendo seu agendo. Insofern besteht sie zugleich ex disciplinis certis, quae hominis intellectum et appetitum perficiunt.

Wird also in der logischen Methodologie, sowie sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die lutherischen im Gegensatz zu den reformirten Philosophen pflegen, die von diesen als Grundlage ihrer Auffassung vertretene Unterscheidung zwischen systema und habitus nicht anerkannt, so haben doch auch die lutherischen Gelehrten nicht nur unbedenklich den Ausdruck systema in dem schon im 16. Jahrhundert erreichten Sinne weiter gebraucht, sondern auch ihre Lehrdarstellungen, zumal wenn sie recht umfangreich waren, mit Vorliebe als Systeme bezeichnet. Dann bedeutete systema eben nach wie vor corpus doctrinae (integrum), und für die Theologie jedenfalls bleiben die mit diesem Begriffe nun einmal verbundenen Massstäbe einer methodischen Ordnung[2]), nur etwa

1) Zum Verständnis des Zusammenhangs ist zu bemerken, dass der Begriff der notitia, ebenso wie der der scientia als Wissen, sofern es der Seele immanent, also ein subjectiver habitus ist, gedacht wird. Dies ist auch die Meinung derer, die andererseits die Wissenschaft im Sinne von ars als systema und externa, also als transeunt auffassen, wie Keckermann und Timpler.

2) Christian Matthiae nennt in dem Widmungsschreiben seines Systema theologicum minus (1639) dies Buch systema theologicum, in quo totum religionis christianae corpus coagmentavi et methodo artificioso disposui. Hier. Kromayer beginnt seine Theologia positivo-polemica (1666) mit dem Satz: Qui fidei dogmata nomine articulorum salutarunt, ad cohaesionem simul eorundem respexisse, non est cur ambigamus. Ut enim in corporibus animalium artus artibus per suas compages junguntur: ita in systemate theologico dogmata fidei.

noch bereichert durch den der analogia fidei[1]), auch weiterhin in Geltung. Zugleich reflectirte man, wenn man das Adjectiv systematicus brauchte, auch nicht auf dessen Gegensatz zu habitualis, sondern man bezeichnete mit systematicus lediglich Eigenschaften, sowie sie den Systemen oder der in diesen geübten Behandlungsweise anhaften. Unter dieser Voraussetzung aber übertrug sich der Ausdruck systematicus zum Teil schon damals von der Form der Darstellung, die er ursprünglich bezeichnete, aber auch weiterhin immer noch bezeichnen konnte, auf Gegenstände, die vorzugsweise in den Systemen dargestellt wurden. Da dies nun in der Theologie, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorherrschend die christliche Lehre war, für deren theologische Wiedergabe mit der Zeit der melanchthonische Titel loci communes mehr und mehr abhanden kam, so stellte sich etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine gewisse Synonymie zwischen den Ausdrücken theologia didactica (genauer didactica stricte sic dicta) oder dogmatica einerseits und theologia systematica andererseits ein.

Allerdings schwankte dabei von vorn herein der Sprachgebrauch. Denn teils fehlte es bei der erheblichen Anzahl verfügbarer Ausdrücke an Einhelligkeit unter den einzelnen Schriftstellern. Teils finden sich auch bei denselben Theologen die verschiedenen Worte nicht ausschliesslich in einem bestimmt ausgeprägten Sinne gebraucht. So unterscheidet Calov[2]) die gesamte Theologie in die katechetische, die die Unterweisung der rudiores in der Kirche betrifft, und in die akroamatische oder die genauere, sowie sie auf den Universitäten getrieben wird; und diese teilt er ein in die

1) Joh. Musaeus, Introductio in theologiam. Jenae 1678, citirt in der Dedicatio Fr. Balduin zu Rom. 12, 4: Est autem analogia fidei congruentia articulorum capitumque doctrinae, quae credenda proponuntur in scriptura: oportet itaque interpretationem doctrinae christianae congruere cum toto systemate articulorum fidei; non enim est scriptura interpretationis privatae.

2) Abr. Calov, Systema locorum theologicorum. t. I, 1655, p. 11 ss.

exegetische, die didaktische, die polemische, die asketische, die kirchliche, die casuistische, und anhangsweise die patristische und scholastische. Dann aber fasst er unter dem Namen didaktische Theologie die polemische und die systematische zusammen. Gleich nachher jedoch identificirt er wieder die Begriffe didaktische und systematische Theologie, indem er sagt, dass sie locos communes theologicos ordine persequitur, prout illi methodice pertractandi veniunt, quantum ad rerum theologicarum definitiones, causas, affectiones, divisiones, cognata, opposita cet. Vocatur σωματοποίησις, quod unum corpus fidei inde constituitur.

Auch Quenstedt, dessen allgemeine Einteilung der theologischen Disciplinen mit der Calovschen in der Hauptsache übereinstimmt, in einigen Nebensachen von ihr abweicht, erklärt [1]: Theologia διδακτική stricte sic dicta, quae et systematica ac thetica seu positiva appellatur, est, quae locos communes theologicos ordine proponit et perspicue exponit. Sie lehrt die Wahrheit, während die polemische Theologie sie verteidigt. Hollaz [2]) ferner bezeichnet als scholastische Theologie im allgemeinen Sinne die theologia systematica, die aus dem offenbarten Gottesworte geschöpft und gewohntermassen in den christlichen Schulen überliefert werde, indem er zugleich die im engeren Sinne scholastische Theologie, die nicht sosehr aus der heiligen Schrift, als aus den Sentenzen der Kirchenväter und den Schriften der Philosophen, besonders des Aristoteles, die Glaubensdogmen entwickle und Fragen der Neugier aufwerfe, zwar nicht für notwendig, wohl aber manchmal im Interesse der antikatholischen Polemik für nützlich hält. Andererseits stellte der reformirte Theologe Heidegger [3]) die systematische Theologie in scharfen Gegensatz zu der scholastischen, unter deren Namen er allerdings nur die mittelalterliche verstand.

Die sich stellenweise anbahnende Bedeutungsgleichheit zwischen den Begriffen der didaktischen oder dogmatischen und der systematischen Theologie wurde andererseits wieder durchkreuzt durch die

1) Andr. Quenstedt, Theologia didactico-polemica sive systema theologicum. Witteb. 1685, t. I, p. 9 s.

2) Dav. Hollaz, l. c. p. 25 s.

3) S. o. S. 41, Anm. zu S. 39.

gleichfalls im 17. Jahrhundert beginnenden Versuche einiger Lutheraner, auch die Moraltheologie systematisch zu behandeln. In der reformirten Theologie war schon im 16. Jahrhundert von Danaeus [1]) und anderen die christliche Ethik selbständig neben der Dogmatik bearbeitet worden. Gleichzeitig waren die mit dieser Behandlungsweise zum Teil verwandten Bemühungen von Thomas Venatorius [2]) und einigen Schülern Melanchthons [3]) bei den orthodoxen Lutheranern ohne Nachfolge geblieben. Diese erörterten die moralischen Fragen vielmehr teils im Zusammenhange der Loci theologici, teils in der jedes methodischen Zusammenhanges entbehrenden Form der Casuistik. Die Unvollkommenheit dieses Betriebes blieb ihnen allerdings auf die Dauer nicht durchaus verborgen. So behaupten die Wittenberger Theologen in der Vorrede zu dem von ihnen 1628 herausgegebenen Tractatus de casibus conscientiae ihres kurz vorher verstorbenen Collegen Friedrich Balduin das Bedürfnis nach einer accurata synopsis omnis generis casuum conscientiae, die es gelte, ad analogiam aliquam systematicam referre. Dieser Aufgabe, meinten sie, habe schon Balduin bis zu einem gewissen Grade genügt. Auch die späteren Lutheraner sahen [4]) in der Leistung Balduins den ersten Anfang einer systematischen Behandlung der Moraltheologie auf dem Gebiete der lutherischen Lehrentwicklung. Dennoch blieben die meisten orthodoxen

1) Lambert Danaeus, Ethices christianae libri tres, in quibus de veris humanarum actionum principiis agitur. Genev. 1577.

2) Vgl. dazu E. Schwarz, Thomas Venatorius und die Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhange mit der Entwicklung der Rechtfertigungslehre. Theol. Stud. u. Krit. 1850, S. 79 ff.

3) Vgl. L. Pelt, Die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt und die Trennung der Moral und der Dogmatik durch denselben. Theol. Stud. u. Krit. 1848, S. 272 ff.

4) Joh. Mich. Lange, Dissertatio prooemialis de origine et progressu theologiae moralis systematicae, Appendix zur 3. Aufl. von Joh. Conr. Dürrs Compendium theologiae moralis. Altdorf. 1698, c. 21. Joh. Georg. Walch, Bibliotheca theologica selecta t. II, 1758, p. 1127: Primus est Balduinus inter nostrates, qui doctrinam de casibus conscientiae ad formam systematicam redegit.

Lutheraner auch weiterhin bei dem vorwiegend casuistischen Betriebe der Ethik.

Vielleicht hat dazu ihr Gegensatz zu dem Helmstädtschen Synkretismus beigetragen. Georg Calixts Epitome theologiae moralis (1634), die freilich auch der ihm theologisch nahe stehende Joh. Mich. Lange (c. 25) als ein blosses Fragment bezeichnet, hat immerhin seinen Schülern die Anregung gegeben, die Moraltheologie neben der Dogmatik selbständig zu behandeln. Daher wurde denn auch Calixt nach dem Zeugnis von Buddeus[1]) seit G. Th. Mejer[2]) als der erste Lutheraner gefeiert, der die Moraltheologie disciplinae in morem . . . . . tractare instituit, sed non consummavit, damno melioris eruditionis amantium. Doch hat erst Calixts Schüler Joh. Conr. Dürr in seinem Enchiridion theologiae moralis (Altdorf 1662), dessen zweite Auflage von 1675 den Titel Compendium theologiae moralis führt, die erste selbständige Moraltheologie auf lutherischem Gebiete geschaffen, die dem von den späteren Theologen angelegten Massstabe einer systematischen Behandlungsweise entsprach[3]). Dennoch ist es damals noch nicht zu dem vielmehr erst im 19. Jahrhundert allgemein gewordenen Brauche gekommen, die Moral mit der Dogmatik unter dem gemeinsamen Namen der systematischen Theologie zusammenzufassen. Sondern soweit dieser Ausdruck überhaupt in einem materialen Sinne verstanden wurde, blieb er noch auf die theologia stricte sic dicta oder die Dogmatik beschränkt. In der Anwendung auf die Moral redete z. B. Buddeus[4]) nur von der systematica docendi theologiam tum dogmaticam tum moralem ratio. Doch spricht[5]) er auch von dogmatischer Methode in der Moralphilosophie und stellt andererseits die Systematiker der Moral den Asketikern gegenüber.

Die Betrachtung der systematischen Methode

1) Franc. Buddeus, Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips. 1727, t. I, p. 653.

2) Gebh. Theod. Mejer, Introductio in universum theologiae moralis tum dogmaticae tum practicae studium. 1671.

3) Vgl. J. G. Walch, a. a. O. II, S. 1091.

4) Fr. Buddeus, Institutiones theologicae moralis. Lipsiae 1711, p. 14, vgl. p. 18.

5) Ebenda S. 32.

in der Moral lässt besonders deutlich erkennen, wie sich unter den einmal gegebenen Voraussetzungen der Sprachgebrauch auf verwandte Objecte und deren entsprechende Behandlungsweise auszudehnen fähig war. Eine andere Seite der Sache tritt darin hervor, dass seit dem Ende des 17. Jahrhunderts namentlich in literarhistorischen Werken und Übersichten regelmässig die Frage aufgeworfen und irgendwie beantwortet wurde, wann und von wem zuerst theologische oder auch philosophische Systematik getrieben worden, und welche Schriften der christlichen Literatur als Systeme anzusprechen seien. Zuerst hat Gottfried Arnold erklärt[1]), Johannes von Damaskus habe „das erste Systema theologicum in den 4 Büchern vom orthodoxen Glauben geschrieben und die Theologie auf Schulart in gewisse künstliche Sätze, terminos, philosophische Kunstgriffe, distinctiones, limitationes und Meinungen eingeschlossen. . . . Worauf bald hernach der Greuel der Schultheologie mit vollem Schwarm ausgebrochen ist". Verrät sich in diesem Urteil die alte protestantische Abneigung gegen die mittelalterliche Scholastik bereits in ihrer pietistischen Zuspitzung[2]) gegen die systematische, auf Methode, Klarheit und gute Ordnung bedachte Theologie überhaupt, so scheint es doch allgemein die Anregung gegeben zu haben, die Geschichte der theologischen Literatur auch unter dem Gesichtspunkt zu mustern, wo sich in der Dogmatik eine systematische Behandlungsweise zeige.

Buddeus nahm es mit dieser Aufgabe recht streng. Er liess es nicht gelten[3]), dass Ellies du Pin[4]) als den ersten Verfasser eines Systems

1) Gottfried Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt a. M. 1699, Bd. 1, S. 297.

2) Vgl. J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten. Jena 1728, Bd. 2, S. 730.

3) Buddeus, Isagoge hist. theol. t. I, p. 347. 353. 357 s. 381.

4) L. Ellies du Pin, Methodus studii theologici recte instituendi. 1722; zuerst französisch, Paris 1716, S. 17 (nach Buddeus citirt). In seiner Nova bibliotheca auctorum ecclesiasticorum, t. I. Colon. 1692, p. 208, hatte du Pin noch nicht, wie in jenem späteren Werke, die Schrift des Origenes περὶ ἀρχῶν als systema, sondern

der christlichen Lehre Origenes bezeichnet hatte. Vielmehr nur als ein System de rebus divinis philosophiae könne die Schrift περὶ ἀρχῶν anerkannt werden. In alle Teile der Philosophie aber habe Aristoteles die systematische Methode eingeführt. Dagegen der erste, der in der orientalischen Kirche etwas geschaffen habe, quod systematis cujusdam indolem referret, sei Johannes von Damaskus gewesen, während in der abendländischen Kirche die Sentenzensammler, wie Isidor von Sevilla u. a., den ersten Anfang der systematischen Theologie gemacht haben, die dann aber doch erst in der Scholastik vollständiger behandelt worden sei. Unter den Protestanten zählt Buddeus Melanchthon als den ersten Systematiker.

Die Auslese, die Buddeus und ihm folgend J. G. Walch und andere unter den dogmatischen Büchern der Vergangenheit trafen, um nur einen Teil von ihnen als theologische Systeme gelten zu lassen, wirkte verengend auf die Auffassung des Begriffes System ein. Noch Hollaz hatte die altkirchlichen Symbole als brevia theologiae systemata bezeichnet[1]), und damit deren melanchthonische Beurtheilung (s. o. S. 17), wenn auch unter der inzwischen veränderten Terminologie, aufrechterhalten. Buddeus aber bestritt ausdrücklich den Charakter des Apostolicums als eines Systems und ging auf die gleiche Ansicht von den übrigen Symbolen überhaupt nicht mehr ein. Zugleich stellte er in Abrede, dass die Apostel katechetische Bücher und theologische Systeme verfasst haben[2]). Und dass Christus sich der systematischen Methode, die zu seiner Zeit nur von wenigen Philosophen gebraucht worden sei, nicht bedient habe, stand ihm vollends fest[3]). Ebenso sagt Joh. Alph. Turretin[4]): Qui vellent, Christum theologiam systematicam hominibus tradidisse, parum prudentes sunt

nur erst als doctrinae in praecipua religionis capita compendium bezeichnet, in dem illius doctrinae summa enthalten sei.

1) A. a. O. S. 25.

2) A. a. O. S. 340.

3) A. a. O. S. 339.

4) Joh. Alph. Turretin, Cogitationes theologicae (Disp. de religione). Opera omnia. Leov. et Franequ. 1774, t. 1, p. 23.

aestimatores rerum. Ars vivendi familiaribus colloquiis datisque, prout res ferunt, documentis longe felicius traditur, quam operoso illo definitionum, divisionum et argutarum quaestionum artificio, quod systema nuncupatur. Und Chr. M. Pfaff[1]), der sich dieses Urteil als sapientissimum quoddam effatum aneignet, erklärt, dass weder in der heiligen Schrift ein Buch vorhanden sei, welches compendium quoddam fidei christianae aut systema nobis sistat, noch auch überhaupt vor Johannes von Damaskus, und im Abendlande vor Abaelards Theologia christiana, ein theologisches System geschrieben worden sei. Damit wird implicite nicht nur die zuerst von Melanchthon vertretene orthodoxe Auffassung von dem Römerbrief als einer summa rerum theologicarum, sondern auch die spätere orthodoxe Ansicht (s. o. S. 23 f.) von der heiligen Schrift als einem corpus und von dem in ihr sich darbietenden System von Glaubensartikeln als unberechtigt ausgeschlossen. Ebenso hatte zuvor schon Abraham Heidanus[2]) ausdrücklich erklärt, dass die heilige Schrift kein System sei, aber mit diesem Urteil doch nur sein eignes Unternehmen, ein solches abzufassen, zu begründen versucht.

Diese und ähnliche Urteile lassen erkennen, dass der objectivistische Begriff System, der ursprünglich durch den subjectivistischen nicht ausgeschlossen war, sondern zu dessen Ergänzung gedient hatte (s. o. S. 25), mehr und mehr abhanden kam. Denn nicht mehr die da und dort wirklich oder vermeintlich objectiv vorhandenen Systeme von Wahrheiten oder von Dogmen galt es in homogener systematischer Form wiederzugeben. Sondern durch kunstgerechte Verarbeitung von zuvor in anderer Gestaltung vorliegenden Stoffen

1) Christ. Matth. Pfaff, Introductio in historiam theologiae literariam. Tubingae 1724, t. 1, p. 190 s.

2) Abr. Heidanus, Corpus theologiae christianae. Lugd. Bat. 1687. Prolegomena c. 3: Est praeterea haec maxima locorum utilitas, quod quia scriptura non est scripta ut systema quoddam, sed historice nobis fata ecclesiae ab initio mundi ad finem describit, sic tamen ut dogmata et prophetias vel inter narrandum historias, vel separato opere aspergat, nisi res s. scriptura contenta certo et concinno ordine digerantur, ut, quidquid in scriptura legis ad certas classes referre possis, plane oleum et operam perdas.

Systeme überhaupt erst herzustellen, erschien nun als die eigentliche Aufgabe der Systematik. Zur theologischen Technik aber, die dies zu leisten hatte, gehörte vor allem ein grosser Apparat und hinlängliche Ausführlichkeit. Nur Schriften, die hierüber verfügen, sah Buddeus für eigentliche Systeme an, während er im weiteren Sinne allerdings auch Compendien, wenn sie nur mit genauerer Methode geschrieben seien, zur systematischen Literatur zu rechnen bereit war. Denn zweierlei, sagt er [1]), gehöre dazu, ut tractatio quaedam systematicae theologiae nomen promereatur, primo, ut omnia cognitu ad salutem necessaria plene, deinde et justo ordine et apta quadam connexione exhibeat, neque exhibeat modo, sed et explicet, probet atque confirmet. Also giebt es jetzt gewissermassen zwei Arten von systematischen Leistungen, sowie sie schon einige Zeit zuvor August Pfeifer als systemata compendiaria und systemata pleniora et locupletiora unterschieden hatte [2]). Und unter demselben Gesichtspunkt rubricirte auch J. G. Walch in seiner Übersicht [3]) über die dogmatische Literatur der Lutheraner nicht nur die scripta minora oder compendia und die majora oder systemata; sondern aus diesen griff er obendrein noch die an Umfang und Auctorität hervorragenden besonders heraus, um sie in einem eigenen Abschnitt mit gesteigerter Ehrerbietung zu besprechen. Daneben behielt allerdings auch bei Walch der Begriff der

1) A. a. O. S. 338.

2) Aug. Pfeifer, Isagoge zu Hier. Kromayer, Theologia positivo-polemica c. 1 § 4.

3) A. a. O. Bd. 1, S. 33. 50. 59. In J. G. Walchs Philosophischem Lexikon (1740) heisst es in dem Artikel über Systema, dieses Wort bedeute „eine ordentliche Verknüpfung verschiedener Dinge unter einander: oder einen Begriff solcher Sachen, die ordentlich zusammenhängen. Man braucht solches sonderlich auf zweierlei Art: entweder von der Verbindung der einzelnen Dinge, wie sie wirklich existiren, als wenn man sagt, das systema mundi, wodurch man das Verhältnis des grossen Weltgebäudes versteht, wie dasselbige eingerichtet oder zusammengeordnet: oder von der Verknüpfung gewisser Wahrheiten unter einander, wie man solche in dem menschlichen Verstand anstellet. Solche Systemata werden auf verschiedene Art abgeteilet und benennet, als in Ansehung ihrer Urheber . . . . oder in Ansehung der Materien, die sie betreffen".

systematischen Theologie, sowie er durch deren Unterscheidung von der exegetischen und der katechetischen bestimmt erschien, den herkömmlichen weiteren Umfang, indem sie nämlich „die göttlichen Lehren und Wahrheiten nach ihrem natürlichen Zusammenhang verknüpfet und nach einer solchen Lehrart abgefasset wird, dass sie vor diejenigen dient, die eine tiefere Einsicht in die göttlichen Sachen erlangen können und wollen" [1]).

Diese Auffassung von der systematischen Theologie entspricht nun auch völlig dem Begriff, den Walch überhaupt von der systematischen Methode hatte. Sie sei nämlich, sagt [2]) er, „diejenige Art etwas vorzutragen, da man die Wahrheiten in ihren richtigen und natürlichen Zusammenhang bringet. Sie erfordert einen Zusammenhang der Wahrheiten, dass, weil bei einer Materie oder in einer ganzen Disciplin vielerlei Wahrheiten vorkommen, so müssen sie, wenn man systematisch schreiben will, in gewisse Ordnung gebracht werden, welches hingegen nicht geschieht, wenn man etwa in kurzen Lehrsätzen oder in Historien oder in Gesprächen was vortragen will. Solcher Zusammenhang muss richtig sein. Wenn man ein Systema gründlich abfassen will, so muss man vor allen Dingen den Unterschied unter der Gewissheit und Wahrscheinlichkeit vor Augen haben. Denn anders geschiehet der Zusammenhang bei der Gewissheit, anders bei der Wahrscheinlichkeit. Ist die Erkenntnis von einer Sache gewiss, so erfordert die systematische Ordnung, dass man richtige Definitiones zum Grund legt, daraus Principien formiret und aus diesen die Schlüsse ziehet. Doch muss der Zusammenhang nicht nur richtig, sondern auch natürlich sein, mit welcher Eigenschaft wir auf die Ordnungen der Materien zielen, welche man so mit einander verknüpfen und nach einander abhandeln muss, wie sie ihrer Natur nach selbst auf einander folgen. . . . . . Diese Methode ist von grossem

1) J. G. Walch, Einleitung in die dogmatische Gottesgelahrtheit. Jena 1749, S. 12.

2) J. G. Walch, Philosophisches Lexikon (1740), a. a. O. Mit Walchs oben mitgeteilten Ausführungen stimmt der Artikel über systematische Methode in Zedlers Universal-Lexikon (1744) zum grossen Teil wörtlich überein.

Nutzen. Sie macht die Erkenntnis nicht nur gründlich, sondern auch leicht. Doch kann sie nicht bei allen Lernenden mit gleichem Fortgang appliciret werden. Sie erfordert Leute, die schon im Stande sind, nachzudenken und den Zusammenhang einzusehen".

Es ist schon gelegentlich (s. o. S. 48) darauf hingewiesen worden, dass am Ende des 17. Jahrhunderts gegen die systematische Behandlungsweise der Theologie von pietistischer Seite Einspruch erhoben wurde. Begonnen hatte diese Kritik der theologischen Systematik der Quäker Robert Barclay [1]). Dann vereinigte sich mit dem von pietistischer Seite gegen sie gerichteten Widerspruch die grundsätzliche Ablehnung, der sie bei Christian Thomasius und seinen Schülern begegnete. Gegen Barclay in Schutz genommen hat sie dagegen Wilhelm Baier in seiner Dissertatio de theologia systematica, dem letzten, unvollendet gebliebenen Teil seiner Synopsis et examen theologiae recentiorum seu Quakerianorum, praecipue Roberti Barclaii (Jena 1701). Andere Schriften von derselben Tendenz waren gegen Dippels gleichartige Angriffe gerichtet [2]). Gegen die Anfeindungen von Thomasius und seinen Anhängern aber wendet sich der Artikel Systema im 41. Bande von Zedlers Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste (1744). Nur ganz wenige Sätze sind hier dem allgemeinen Begriff System gewidmet, wie wenn es heisst, man pflege „diejenigen Bücher, worinnen eine Wissenschaft nicht nur ausführlich, sondern auch so, wie sie zusammenhänget, abgehandelt wird, Systemata zu nennen". Dann aber wird gleich eingehend von den theologischen Systemen und von ihrem Nutzen gehandelt. „Zu allen Zeiten", heisst es (S. 1209 ff.), „haben die Systemata von denen den meisten Widerspruch erdulden müssen, welche Feinde einer guten Ordnung gewesen sind. . . . . . . Wenn nach dem gemeinen Sprichworte derjenige ein guter Lehrmeister ist, der die Sachen wohl von einander unterscheidet: so müssen die Systemata theologiae notwendig gute, obwohl stumme Lehrmeister sein. . . . . . Besonders aber haben die Systemata folgenden Nutzen: 1) Findet man darinnen alle Artikel viel ausführlicher, als in den Libris Symbolicis. . . . 2) So hat man in Systematibus alles in besserer Ordnung, dass Specialia nachgehends als gleichsam in einem Lexico viel leichter können gefunden werden. 3) So lernet man durch fleissigen Gebrauch der Systematum den Kern der heiligen Schrift mehr und mehr verstehen, weil darinnen die wichtigsten Schriftstellen an gehörigen Orten häufig also angeführet werden, dass man unschwer sowohl den Sensum, als auch, zu welchem Special-Artikel sie gehören, erkennen kann. 4) So ist die Wissenschaft, so man ex Systematibus nehmen kann, ein guter Anfang zu der bei jetzigen Zeiten so höchstnötigen polemischen Theologie, und träget vieles bei, wenn man auch in den neuen Streitfragen etwas praestiren will."

1) Vgl. Buddeus, Isagoge hist.-theol. t. 1, p. 423. J. G. Walch, Bibl. theol. sel. t. 2, p. 37.

2) Joh. Ern. Gerhard, Schediasma problematicum de theologia systematica. Giessae 1705. Chr. Tob. Wideburg, De systematica theologiam tractandi ratione. Helmst. 1707.

IV. Der Begriff System in der Philosophie, von Malebranche bis Kant.

Wieweit sich in allen Wissenschaften im Verlauf des 17. Jahrhunderts der Ausdruck System verbreitet hatte, davon gewährt die im Anhang mitgeteilte Bibliographie einen wenn auch nur oberflächlichen Überblick. Mehr oder weniger aber scheint sich spätestens im 18. Jahrhundert auch der populäre Sprachgebrauch des Wortes bemächtigt zu haben. Die musikalische Terminologie, in der es sich seit der Antike behauptet hatte, ist dafür allerdings wohl kaum als Beleg heranzuziehen. Wichtiger jedenfalls ist die Redeweise von dem ptolemäischen, copernicanischen, tychonischen, semitychonischen System oder auch von dem Weltsystem im objectiven Sinne gewesen. Auch von dem Nervensystem sprach man bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Eigen-

tümliche, uns zum Teil verloren gegangene Anwendungen des Ausdruckes bietet wieder Zedlers Universal-Lexikon dar. Systematische Ingenia, heisst es da, „werden diejenigen genannt, welche sich in allen Disciplinen an ein rechtes Systema binden, und die Connexiones mehr in der Sache selbst, als in äusserlichen Weitläufigkeiten finden. Sie vergleichen die Principia mit den Principiatis, sie formiren sich ihre Definitiones und führen allerhand Affectiones und Meditationes daher, nachdem die Natur einer jedweden Sache solches vorstellen will". Vollends merkwürdig ist der Artikel über systematisches Leben in demselben Lexikon. Es sei, so wird gesagt, „diejenige Einrichtung der menschlichen Handlungen, in welcher allezeit der Grund der gegenwärtigen Taten in den vorhergehenden zu finden ist". Alle diejenigen, welche ein solches Leben führen, haben „von ihren Handlungen eine philosophische Erkenntnis. . . . . . Und nachdem die Menschen gute oder böse Handlungen fürnehmen, nachdem werden sie auch selbst für gut oder für böse gehalten. Bei dieser doppelten Gattung von Menschen fraget man nun, wer eigentlich ein systematisches Leben führen könne? . . . . . . Nur ein Weiser muss es sein, welcher ein systematisches Leben führen will. Nur dieser stellet sich bei allen seinen Handlungen die Beförderung seiner wahren Glückseligkeit vor Augen. Nur dieser weiss zu diesem Endzwecke die behörigen und die besten Mittel zu erwählen. Wie sollte man wohl glauben können, dass ein Mensch, der sich nicht scheut, böse Taten vorzunehmen, ein systematisches Leben führen könne? . . . . . . Besonders wird auch zu dem systematischen Leben erfordert, dass man eine gute Ordnung in seinen Handlungen beobachtet. . . . . . Die vornehmsten Vorteile, welche man bei einem systematischen Leben zu gewarten hat, bestehen in folgenden: Man macht seinen Zustand vollkommen; man nimmt niemals etwas vergebenes vor; man weiss allezeit das, was wahrhaftig gut ist, von dem falschen und Scheinguten zu unterscheiden; man weiss über seinen Affecten zu herrschen, und bezeiget sich überhaupt stets so, wie es die Regeln der natürlichen Rechte von einem jeglichen Menschen verlangen". Am Schluss des Artikels wird auf Joh. Christ. Bucky, De vita systematica (Leipzig 1731) hingewiesen. Wahrscheinlich war dies Buch die Quelle des ganzen Artikels.

Während sich der Begriff systema im Gegensatze zu habitus, sowie ihn im Anfange des 17. Jahrhunderts Keckermann und Timpler bestimmt hatten, in der Theologie noch bis zu dem Wolffianer Carpov fortgepflanzt hat, scheint er in der Philosophie bald genug überhaupt ignorirt worden zu sein. Allerdings rissen ja auch die aristotelischen und ramistischen Traditionen ab, seitdem in Cartesius und Spinoza selbständige Denker aufgetreten waren, unter deren Einfluss der gesamte Betrieb der Philosophie sich veränderte. Nun ist es merkwürdig, dass keiner der grossen Philosophen des 17. und des 18. Jahrhunderts vor J. G. Fichte und Schelling den Ausdruck systema zur Bezeichnung eines seiner wichtigeren Werke in deren Titel gebraucht hat[1]). Man könnte vielleicht hieraus zu schliessen versucht sein, dass wenigstens manchen von ihnen die Systematik überhaupt schon in ähnlicher Weise verleidet gewesen sei, wie den englischen und den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, gegen die sie dann Reinhold und Schwab in Schutz zu nehmen sich gedrungen sahen[2]). Dem ist jedoch keineswegs so. Eher schon könnte es so scheinen, als ob man vielmehr ein sehr hohes Ideal von einem wirklichen System gehabt und sich vielleicht eben deshalb gescheut habe, die eignen Leistungen, mochten sie auch so systematisch durchdacht und gestaltet sein, wie Spinozas Ethik, unter dem herausfordernden Titel System dem philosophisch interessirten Publicum darzubieten.

Bei Malebranche[3]) wenigstens findet sich ein Abschnitt de novorum systematum inventoribus, der diese Annahme nahe legt, aber auch überhaupt genauer Beachtung wert ist. Hier wird der

1) Nur von Leibniz ist ein Systema theologicum vorhanden, das jedoch zum ersten Male erst 1819 gedruckt worden ist.

2) C. L. Reinhold, Über das Fundament des philosophischen Wissens. Jena 1791, S. 23. J. Ch. Schwab in den Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik gemacht? Berlin 1796, S. 141.

3) P. Malebranche, De inquirenda veritate libri sex (1675). Genevae 1691, l. 2, c. 8, 1. p. 157 s.

Begriff eines wahren Systems in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Um ein solches zu gestalten, dazu bedarf es der Gaben eines grossen Ingeniums. Durchdringender Scharfsinn allein ist nicht genug dazu. Vielmehr sind ausserdem eine gewisse Höhe und Grösse des Geistes nötig, um mit einem Blicke viele Dinge umspannen zu können. Mögen mittelmässige Ingenien auch noch so lebendig und scharfsinnig sein, so haben sie doch nicht auch die Fähigkeit, alles, was zur Errichtung eines legitimen Systems notwendig ist, zu erschauen und zusammenzufassen. Schon durch leichtere Schwierigkeiten geschreckt und durch schwächeren Glanz geblendet, können sie das, was sie erblicken, nicht so zu Tage bringen, dass sie zu derselben Zeit das Ganze irgend einer wichtigen Materie vollständig zu überschauen im Stande wären. Umsonst ferner besitzt ein Geist gewaltige Fassungskraft und grossen Scharfsinn, wenn er nicht auch frei ist von Affecten und Vorurteilen. Selbst wenn wir in gewaltigerer Liebe zur Wahrheit entbrannt sind, täuscht uns oft gerade diese Liebe selbst. Aber der Ehrgeiz, den Namen und den Ruhm von Doctoren zu erstreben, hindert uns vor allem daran, uns ein wahres Wissen zu verschaffen. Wenige also sind es, die neue Systeme zu begründen befähigt sind, mag es auch recht viele Erfinder von Systemen geben. Denn nur wenige verstehen es, aus allgemeinen Begriffen zu argumentiren. Und dann bleibt doch immer etwas in ihrer Gedankenbildung singulär und anomal. Hieran aber kann man deutlich erkennen, dass sie selbst sich auf ein System stützen, das eben ihnen eigentümlich ist. Nicht zwar bekunden dies alle ihre Schriften. Dennoch erscheinen zuweilen Bücher, aus denen es erschlossen werden kann. Denn es giebt Schriftsteller, die von Anfang an gern dartun, dass sie ein neues System erfunden haben. Andererseits jedoch tragen Vorurteile, die man zu Gunsten der oder jener Schriftsteller gefasst hat, viel dazu bei, die Zahl derer zu vermehren, die neue Systeme bilden. Finden diese nämlich bei den Schriftstellern, an die sie sich zuerst mit Vorliebe angeschlossen hatten, schliesslich doch nichts wahres und festes mehr, so werden ihnen zunächst überhaupt alle Bücher leid. Dann aber umfassen sie irgend eine allenfalls wahrscheinliche Meinung mit beiden Armen, und verfestigen sich in ihr immer mehr. Wollen sie nun aber damit in die Öffentlichkeit treten, so erwacht, wenn der erste Eifer verbraust ist, die Kritik und die Erkenntnis des eigenen Irrtums. Dann aber ist es geradezu ein Gesetz, dass man sich andere Ansichten überhaupt nicht mehr aneignet, dagegen alle übrigen verdammt, die bekennen, irgend welche Wahrheit erfahren zu haben.

Damit geht Malebranche dazu über, als gefährlichsten Irrthum die ephektische Stimmung eines grundsätzlichen Agnosticismus zu charakterisiren. So verliert er jedoch den zuvor noch nicht fertig zu Ende geführten Gedanken aus dem Sinne und unterlässt es auszuführen, wieso denn das unkritische Vorurteil zu Gunsten von Auctoritäten, denen man zunächst blindlings folgt, dazu führe, die Zahl der Bildner neuer Systeme zu vermehren. Immerhin ist hier wichtiger, als diese Lücke in Malebranches gedankenreichen Darlegungen, der Begriff, den er von einem System im wahren Sinne des Wortes aufgestellt hat. Es ist dies ein Idealbegriff, der sich weit erhebt über die bisher betrachteten Anschauungen von dem Wesen eines Systems. Denn entweder hatte man in der Theorie der Systematik nur Regeln und Ansprüche an die Form der Darstellung und der in dieser zu beobachtenden Methode zur Geltung gebracht, oder, wenn man, wie in der Theologie, deren systematische einfach mit ihrer dogmatischen Behandlungsweise für gleichbedeutend nahm, so war der Grund dafür lediglich eine an sich zufällige Association und Gewöhnung. Malebranche dagegen construirte seinen Begriff von einem wahren System aus der individuellen geistigen Leistungsfähigkeit seines Bildners. Er hob das Moment der genialen Intuition und Contuition hervor. Denn wer wirklich aus eignem Haben und Können ein wahres System zu gründen und nicht nur aus erlernten Kenntnissen zusammenzustellen vermag, der erscheint als ein schöpferischer Geist von ursprünglicher Gestaltungskraft. So liegt in diesem neuen Begriff von System das entscheidende Merkmal in der persönlichen Befähigung seines Subjects, eine irgendwie originale und doch zugleich umfassende

Gedankenbildung leisten zu können. Und dieser Begriff eines Systems ist vorausgesetzt, wenn weiterhin in immer ausgedehnterem Umfange von Systemen par excellence die Rede ist, und nicht nur von den Systemen hervorragender Philosophen, sondern auch von Religionssystemen, confessionellen Systemen oder auch den Systemen der Gnostiker, der Manichäer und anderer Urheber von irgendwie eigentümlichen Gedankenzusammenhängen gesprochen wird.

Dennoch würde man die Bescheidenheit der grossen Philosophen am Ende des 17. und im 18. Jahrhundert überschätzen, wenn man etwa meinen wollte, dass sie den von Malebranche vertieften und gesteigerten Ausdruck System auf ihre eignen Leistungen anzuwenden zu zaghaft gewesen wären. Nachdem Leibniz in dem kurzen Essay Principes de la nature et de la grace fondés en raison seine Hypothese von der praestabilirten Harmonie mehr nur flüchtig hingeworfen, als mit hinreichender Begründung vorgetragen hatte, nannte er in der sich daran anschliessenden Correspondenz seinen neuen Welterklärungsversuch durchweg mon système oder auch mon nouveau système. Einmal sagt [1]) er auch: Il y a plusieurs années que j'ai conçu ce système. Zugleich damit scheint auch er es erst gewesen zu sein, der nun überhaupt die mit der seinigen concurrirenden Hypothesen insgesamt System zu nennen begonnen oder diesen Sprachgebrauch wenigstens verbreitet hat. So spricht er von dem système des causes efficientes et celui des causes finales (S. 33), dem système des causes occasionelles qui a été fort mis en vogue par les belles réflexions de l'Auteur de la Recherche de la Vérité (Malebranche), und stellt diesen gegenüber sein système de l'harmonie préétablie als das système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. Ebenso spricht auch Wolff von dem systema causarum occasionalium, dem systema explicandi commercium animae et corporis, dem systema ignorantiae de commercio animae et corporis, dem systema influxus physici und dem systema harmoniae praestabilitae. In

1) G. W. Leibniz, Opera omnia. ed. Lud. Dutens, t. II. Genev. 1768. p. 49. Vgl. p. 65 s. u. ö.

allen diesen Ausdrücken freilich erscheint das Wort systema zu der Bedeutung von Hypothese oder Theorie abgeschwächt. Doch hat es sich in diesem Sinne nicht zu behaupten vermocht, wie es denn z. B. heute niemandem einfallen würde, etwa von dem System statt von der Hypothese oder der Theorie des psychophysischen Parallelismus zu reden. Dass sich aber jener Leibnizsche Sprachgebrauch nicht auf die Dauer durchgesetzt hat, dazu scheint doch wohl die der herkömmlichen Redeweise näher stehende Terminologie beigetragen zu haben, deren sich derselbe Wolff in der Anwendung auf seine grossen Lehrbücher bedient, und die sich durch den Kreis seiner Schüler hindurch auf Lambert, Kant und andere spätere Philosophen fortgepflanzt hat.

Auch Wolff hat das Wort System zwar nicht im Titel eines seiner zahlreichen Bücher gebraucht. Sein stark entwickeltes Selbstbewusstsein sprach sich vielmehr in dem vielen von diesen verliehenen stereotypen Zusatz aus: methodo scientifica pertractata. Doch hat er im Text seiner Bücher die eignen Werke gern als systemata bezeichnet[1]). In seinem logischen Hauptwerke [2]) ist er nicht genauer auf den Begriff System eingegangen. Er begnügt sich hier damit, dem compilator den systematis conditor gegenüberzustellen und zu erklären, dass ein solcher veritates apud alios autores obvias suoque fini accommodatas eligit et inter se connectit. Unter einem Systeme selbst aber will er veritatum inter se et cum principiis suis connexarum congeriem verstanden wissen. Diese Aufgabe, sagt

1) Christian Wolff, Psychologia rationalis, 1737, § 612, p. 542: systema meum metaphysicum (gemeint ist die Schrift: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw.). Theologia naturalis, 1736. § 760, p. 749: systema nostrum; vgl. § 7, p. 8 und Cosmologia generalis 1731. Praef. b 2: In rebus maxime arduis coecutire te oportet, si eum (sc. nexum rerum) ignoraveris, nec exigua philosophiae pars ex systemate demonstrativo exulabit, ubi eum non admiseris. Id plenissime constabit, ubi toto philosophiae systemate absoluto eas propositiones excerpere volueris, quarum demonstrationes vel ingreditur nexus rerum, vel ingrediuntur principia a nexu rerum pendentia.

2) Chr. Wolff, Philosophia rationalis sive logica, § 880, p. 635.

er allerdings, vermöge auch ein epitomator systematis in einem Compendium zu leisten. Ganz anders jedoch äussert sich Wolff in einem späteren Werke [1]). Sein Leitsatz lautet hier: wer viele Wahrheiten unter einander verknüpfen kann, erweist sich als solidus. In einem wahren System werden alle in ihm enthaltenen Wahrheiten miteinander verknüpft. Wer daher ein System zu gründen vermag, erweist sich als solidus. Auch hier also findet sich, wie bei Malebranche, der Begriff eines systema verum, oder, wie Wolff häufiger zu sagen pflegt, ein systema veri nominis. Diesen Ausdruck bezeichnet er selbst als vocabulum augustum. Nur missbräuchlich werde er auf die gewöhnlich so genannten Systeme angewandt. Dagegen macht in jedem Falle der nexus veritatum ein echtes System aus, und nicht schon ein Gemisch von Wahrheiten, die in irgendwelcher Ordnung zusammengetragen sind, gleich wie der Zusammenhang der Organe, der deren richtig gelagerte Ordnung voraussetzt, den menschlichen Körper darstellt, nicht aber ihre Classification, nachdem sie durch das anatomische Messer zertrennt sind. Eine classificirende Ordnung der Wahrheiten mag zwar als Hülfsmittel des Gedächtnisses dem unerfahrenen Volke genügen. Dennoch macht sie nicht auch die Solidität ihres Urhebers ersichtlich. Denn sie kann auch ohne alle Solidität geleistet werden, wie wenn man blosse Definitionen und unbewiesene Behauptungen vorträgt und bestenfalls ein paar Beweise für seine Sätze liefert. Aber in einem solchen Pseudosystem werden die Definitionen und Sätze jedenfalls nicht so geordnet, dass die folgenden in die ihnen vorangehenden aufgelöst, und durch diese hinreichend verständlich gemacht und bewiesen werden. Ein wahres System dagegen setzt den Unterschied zwischen der Demonstration und anderen Beweisarten voraus und bewährt seine Solidität darin, dass der habitus distincte ratiocinandi et ratiocinia inter se concatenandi in der zusammenhängenden Ableitung auch von ganz entfernt liegenden Wahrheiten aus weither zu holenden Principien zur durchgehenden Geltung gelangt (vgl. § 284).

1) Chr. Wolff, Philosophia moralis sive ethica, 1750, t. 1, § 285, p. 440 ss.

Der ganze Rationalismus der Wolffschen Philosophie, deren Ideal die mathematische Demonstration war, findet auch in diesen Ausführungen über wahre und über Pseudosysteme einen charakteristischen Ausdruck. In der Anwendung des Namens verum systema zwar stimmt Wolff mit Malebranche überein. Um so ersichtlicher jedoch ist der Unterschied zwischen beiden, als der französische Denker vor allem Gewicht legt auf die simultane geistige Herrschaft des Systembildners über die vielen unter einander zusammenhängenden Wahrheiten, die er schaut und von denen er überzeugt ist, während es dem deutschen Logiker vielmehr auf die formale Correctheit und Vollkommenheit einer discursiv zu haltenden Deduction aller Wahrheiten aus ihren zureichend begründeten Principien ankommt. In diesem Ideal aber nimmt doch auch Wolff ausdrücklich wieder die Interessen eines schulmässigen Betriebes der Philosophie wahr, sowie er in Deutschland seit Melanchthon eine relativ sehr feste Tradition besass. Denn vor allem um des den Professoren obliegenden Erzieherberufs willen, dann wegen der von der Kirche zu leistenden Volkserziehung, aber auch zur einwandsfreien Verwaltung des Staates bedarf es der Überlieferung einer solida doctrina, sowie sie Wolff als ein Gegengewicht gegen Oberflächlichkeit und Irrtümer aller Art geben oder wiederherstellen zu können sich bewusst war (§ 283). Und auch seine Systematik ist ihm im letzten Grunde nur ein Mittel zu diesem Zweck, sowie sie als ein solches zuvor auch ihren theologischen Vertretern im 16. und im 17. Jahrhundert gegolten hatte. Diese Anschauung aber blieb in Deutschland herrschend bis einschliesslich zu Kant, der noch dasselbe Ideal der Systematik vertrat und Wolff als den grössten Dogmatiker feierte.

In diesem Urteil hat jedoch Kant nur die Schätzung fortgesetzt, die Wolff zuvor schon im höchsten Masse von seinen Schülern und Anhängern zu Teil geworden war. Gerade auch die Theologen unter diesen, wie Carpov und Wyttenbach, ahmten seine methodus scientifica nach und suchten sie im Widerspruch mit den bisher in der gesamten pro-

testantischen Theologie vorherrschenden Tendenzen sogar auf die theologia revelata dogmatica auszudehnen. Ihr Ergebnis nämlich ist nach Wyttenbach in jedem Falle die concatenatio veritatum. Durch concatenatio dogmatum aber bewirkt sie die Ueberzeugung von deren Wahrheit, indem sie die Dogmen aus der Schrift ableitet, und die früheren in ihrer Reihe jedes spätere, das aus ihnen folgt, als wahr bestätigen. Wer nun nach solcher Methode die Theologie behandelt, der bringt ein systema de ea veri nominis zu Stande. Ein solches nämlich liegt vor, quando definitiones accuratae, propositiones determinatae ac demonstratae dantur, veritatesque ita collocantur, prout facillime una ex altera deduci potest. Im Unterschiede davon jedoch bezeichnet Wyttenbach als systemata vulgaria lediglich solche Bücher, in quibus veritates sub certis titulis seu sectionibus et capitibus exhibentur. Dergleichen Systeme giebt es in der Theologie bereits seit Johannes von Damaskus. Wer dagegen die Theologie scientifice behandeln und so ein systema veri nominis herstellen will, der muss dieses ad systema philosophiae veri nominis referre seu ei superstruere. Ein solches wahres philosophisches System aber hat zum ersten Male philosophus seculi nostri longe celeberrimus, Christian Wolff, verfasst. Und als der Mustersystematiker gilt dieser auch noch Joh. Chr. Schwab[2]) am Ende des 18. Jahrhunderts, der zugleich bezeugt, dass noch alle Kenner der Leibniz-Wolffschen Philosophie anerkannt, und dass selbst ihre Gegner nicht geleugnet haben, „dass Wolff ein System aufgestellt, dergleichen man noch keines gehabt habe".

Auch ausserhalb der Wolffschen Schule erscheint der im 18. Jahrhundert vorherrschende Sprachgebrauch und Apparat der Systematik durch die Auffassung Wolffs beherrscht. Um so wichtiger ist es, dass aus derselben Zeit ein Schriftstück vorliegt, in dem der Begriff System in der weitesten bisher erreichten Ausdehnung festgestellt und methodisch untersucht worden ist. Allerdings ist die

1) Dan. Wyttenbach, Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractata. Frankf. a. M. 1747, t. 1, p. 15 s. 22 ss.

2) A. a. O. S. 141.

Systematologie von Lambert nur ein Fragment geblieben. Sie enthält den Anfang einer umfassenden Theorie der vielen verschiedenen Bedeutungen des Wortes System und ist erst nach dem Tode ihres Verfassers von anderer Hand der Öffentlichkeit übergeben worden. Unter System nämlich will Lambert[1]) „nicht blos ein Lehrgebäude verstehen, sondern den Begriff in der völligen Ausdehnung nehmen, die er nach und nach erhalten habe". In diesem Sinne freilich könnte fast überhaupt jedes Ganze als System bezeichnet werden. Doch wird „in der Sprache das Wort System noch immer gewissermassen in Ehren gehalten und . . . meistens nur bei solchen Ganzen gebraucht, welche zu einer Theorie oder Kunst Stoff angaben". Zuerst System genannt worden ist vielleicht das Weltgebäude, und bei dessen Grösse und Würde hat man eben nicht sogleich jedes Flickwerk ebenso bezeichnet. Indem man das Wort dann freilich auch auf niedrigere Gegenstände anwandte, ist sein Gebrauch immer häufiger geworden. Seinen Gegensatz bildet alles, „was man ein Chaos, ein Gemische, einen Haufen, einen Klumpen, eine Verwirrung, eine Zerrüttung etc. nennt". Auch macht das Einfache als solches noch kein System aus. Vielmehr gehören dazu stets mehrere Teile. „Diese müssen auseinander gesetzt, jedes für sich kenntlich, mit Absicht gestellt oder geordnet, und alle mit einander so verbunden sein, dass sie gerade das der vorgesetzten Absicht gemässe Ganze ausmachen, und dieses muss, so gut es angeht, oder so lange es

1) Joh. Heinr. Lambert, Logische und philosophische Abhandlungen, herausg. von Joh. Bernoulli. 2. Band 1787, S. 385 ff.: Fragment einer Systematologie (aus den Jahren 1764 und 1771). Vgl. Band 1, 1782, S. 510 ff.: Theorie des Systems (gleichfalls Fragment). Lambert, dessen Hauptwerke die Titel führen: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren (2 Bände, 1764) und Anlage zur Architektonik oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis (2 Bände, 1771), stand bei seinen philosophischen Zeitgenossen und namentlich auch bei Kant in hohem Ansehen. Aus der Vorrede zu seinem Neuen Organon ergiebt es sich, dass er den später allgemein recipirten Ausdruck Phänomenologie und den allerdings weniger verbreiteten Ausdruck Semiotik zuerst in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingeführt hat.

die Absicht erfordert, fortdauern können, es sei dass es unverändert bleibe, oder seiner Absicht gemässe Veränderungen leide" (§ 1—3).

Stellt man sich nun viele besondere Systeme deutlich und ausführlich vor, so ergiebt die Analyse ihres allgemeinen Begriffes eine Reihe von Merkmalen, die Lambert in 6 Klassen ordnet. So finden sich in ihm „1) Teile, die teils nur mit einander verbunden, teils so von einander abhängig sind, dass eines das andere erfordert oder voraussetzt oder nach sich zieht. 2) Verbindende Kräfte, die entweder Teile mit Teilen oder Teile mit dem Ganzen oder sämtliche Teile zugleich verbinden. 3) Ein gemeinsames Band, welches aus den Teilen ein Ganzes macht und gewöhnlich in einer verbindenden Kraft oder auch in dem Grunde besteht, warum diese Kraft gebraucht wird. 4) Eine allgemeine und etwa auch mehrere besondere Absichten, zu denen das System und seine Teile gewidmet, gestaltet, geordnet, zusammengefügt und verbunden sind". Die folgende Gruppe von Merkmalen umfasst „1) das Beisammenseinkönnen und die dazu nötige Schicklichkeit der Teile und der verbindenden Kräfte. 2) das Fortdauernkönnen und damit die Bedingungen des Beharrungszustandes und Gleichgewichtes . . . . . 3) die Einheit, da das System ein Ganzes sein soll, wobei jede Teile einander erfordern, voraussetzen oder nach sich ziehen". Ferner „kommen bei einem System vor 1) Gesetze oder Regeln, die sämtlich aus der Absicht des Systems und den Bedingungen des Beharrungszustandes abgeleitet werden und einander mehr oder minder untergeordnet sind. 2) eine Art von Grundlage, worauf das System beruht oder sich gründet. 3) eine äussere Form, Gestalt, Zierraten, Symmetrie, locale Ordnung etc.". Ausserdem erfordert die Errichtung eines Systems „1) die Absicht und dann das Aufsuchen und Zubereiten der erforderlichen Teile und der verbindenden Kräfte. 2) Oder wenn Anfangs wenigstens einige Teile da sind, das Aufsuchen der übrigen zu der Absicht, wozu erstere Anlass gaben. 3) Oder endlich, wenn die Kräfte Anfangs da sind, das Aufsuchen einer Absicht zu ihrem Gebrauch und der zum System erforderlichen Teile". Betrachtet man jedoch ein System in seiner Beziehung auf ein anderes, so kann es diesem „1) entweder einverleibt, oder 2) überhaupt nur damit in einige Verbindung gebracht sein", oder 3) kann eins von dem andern abhängig gemacht werden, oder 4) die Abhängigkeit wechselseitig sein. Und setzt man endlich das System in Beziehung auf die Erkenntniskräfte, so ergiebt sich einmal seine Theorie, andererseits seine Vergleichung mit anderen (§ 6).

Weiterhin betont Lambert besonders das Moment der einem System notwendigen Grundlage, die allerdings in den verschiedenen Systemen ebenso ungleichartig ist, wie diese selbst. Hiermit verwertet er für den Begriff System die Analogie der auf ihrem Fundamente errichteten Gebäude (§ 8). Dieses Bild ist auch bereits von den Theologen des 17. Jahrhunderts in ihrer Lehre von den fundamentalen Dogmen als deren durch 1. Cor. 3, 10 ff. gegebener Ausgangspunkt immer wieder aufs ergiebigste ausgebeutet werden. Dennoch hat man damals noch nicht die Synthese des Begriffes Fundament mit dem Begriffe System ausdrücklich vollzogen. Dann zeigt auch wieder die Wolffsche Auffassung, dass es in einem wahren System darauf ankomme, alle Sätze auf ihre Principien zurückzuführen, eine gewisse Verwandtschaft mit dem Bilde von der Grundlage eines Gebäudes. Doch hat auch Wolff noch nicht diese Anschauung zur Verdeutlichung seines Systembegriffes gebraucht. Wenn aber Lambert dies nun tat, so war dabei für ihn bestimmend der weite Umfang, in dem er von vorn herein absichtlich den Begriff System gefasst hatte. Denn gerade die durch physische Kräfte gebildeten Systeme setzen stets auch eine materielle Grundlage voraus. Dann aber lag die Übertragung dieser Anschauung auch auf die ideellen Systeme nicht mehr fern.

Eine Einteilung der verschiedenen Systeme selbst gewinnt Lambert, indem er diese nach den in ihnen wirksamen verbindenden Kräften unterscheidet. Es sind dies die Kräfte des Verstandes, des Willens und die in der Natur vorkommenden mechanischen Kräfte. So giebt es erstlich Intellectualsysteme, nämlich „das System der Wahrheiten überhaupt, einzelne Systeme von Wissenschaften, Theorien etc., Gedenkensarten einzelner Völker, Menschen etc., Glaubensbekenntnisse, sym-

bolische Bücher etc., Erzählungen, Fabeln, Gedichte, Reden etc.". Als moralische oder auch politische Systeme ferner, die ihre Verbindung durch Kräfte des Willens erhalten, zählt Lambert Systeme von Entschliessungen, Verträge, Gesellschaften, Staaten. Körperliche oder physische, durch mechanische Kräfte zusammengehaltene Systeme endlich sind „der Weltbau, einzelne Sonnen- und Planetensysteme, die Erde insbesondere, und auf dieser das System der drei Reiche der Natur, Systeme der Kunst, wohin Maschinen, Gebäude, Instrumente etc. gerechnet werden, Systeme von Ursachen und Wirkungen" (§ 13).

Lambert erörtert dann weiter den Unterschied der durch durchgängige innere Gleichartigkeit charakterisirten relativ einfachen und der zusammengesetzten Systeme, in denen alle drei Arten von verbindenden Kräften vorkommen, und die „als Systeme von Mitteln und Absichten betrachtet werden können, so oft die Entschliessungen des Willens mit in Erwägung kommen" (§ 21). Damit ergeben sich teleologische Gesichtspunkte, die in dem letzten Abschnitt des Fragments nach verschiedenen Seiten hin durchgeführt werden. Indem Lambert fragt, wozu ein System dienen kann, dienen soll und wirklich dient (§ 33), construirt er für die Theorie der Absichten zwei Aufgaben, nämlich einmal unter Voraussetzung eines Systems oder der zu einem solchen gegebenen Stoffe und Kräfte synthetisch die Absichten zu bestimmen, denen es unter diesen Umständen oder auch überhaupt dienen kann, und zweitens unter Voraussetzung einer Absicht das ihr dienlichste System analytisch zu finden (§ 34). Die fernere Durchführung dieser Gedanken hält sich ganz in allgemeinen Erwägungen und bricht ab, bevor sich die Gelegenheit hätte bieten können, genauere Bestimmungen über Wesen und Methode der Intellectualsysteme, insbesondere der Lehrgebäude zu treffen, wie Lambert und die späteren Philosophen nun gern die Systeme in der bisher überwiegenden Bedeutung dieses Wortes nennen.

Einige wenn auch wieder nur unvollständig gebliebene Ergänzungen zu diesen Ausführungen bietet Lamberts anderes, nur 7 Seiten umfassendes Fragment unter dem Titel Theorie des

Systems [1]). „Jede Wissenschaft", heisst es hier, „und jeder Teil derselben kann als ein System angesehen werden, insofern ein System der Inbegriff von Ideen und Sätzen ist, die zusammengenommen als ein Ganzes betrachtet werden können. In einem System muss Subordination und Connexion sein. Es ist einfach, wenn man eine gleiche Sache ohne Untereinteilung abhandelt, zusammengesetzt, wenn man sie in ihren Ästen durchgeht." Dann stellt Lambert die Grundregel des Systems dahin auf: „Das vorhergehende soll das folgende klar machen in Absicht auf den Verstand, gewiss in Absicht auf die Vernunft, möglich in Absicht auf die Ausführung." Dabei hat man analytisch zu verfahren, bis die Grundbegriffe und Grundsätze entwickelt sind, und von da an synthetisch. Aus den ferneren Ausführungen ist hervorzuheben, dass Lambert die historischen, ästhetischen und scientifischen Systeme unterscheidet und erklärt, dass in den letzten viel auf die Ordnung in den Beweisen selbst ankomme. Endlich giebt er noch folgende Regeln: „Bei Errichtung eines Systems hat man eines Teils die innere Nettigkeit desselben, andern Teils die Eindrücke bei dem Leser zur Absicht. Die Nettigkeit besteht in der Deutlichkeit, Ordnung, Zusammenhang, Gründlichkeit. Alles dieses richtet sich nach dem es die Sache leidet. Der Eindruck bei den Lesern fordert, dass es so vorgetragen werde, dass der Leser alles leicht und in seinem wahren Lichte sehe. Demnach muss das Moment abgewogen und in seinem wahren Ausdrucke vorgelegt werden. Hierzu gebraucht es viel, weil nicht allen alles gleichwichtig oder merkwürdig vorkommt. . . . . . Man muss das interessante, ohne es zu übertreiben, ins Licht setzen."

In seiner Auffassung von System und Systematik ist Kant in der Hauptsache von Wolff, daneben aber auch von Lambert abhängig. Doch hat er die von diesen übernommenen Ansichten unter Gesichtspunkten, die sich ihm aus der ihm selbst eigentümlichen Art zu philosophiren ergaben, selbständig verarbeitet und so eine Anschauung von der Systematik entwickelt, die die zunächst auf ihn folgenden Philosophen nur verschlimmbessert

1) A. a. O. Bd. 1, S. 510 ff.

haben. Mit Wolff fasst Kant die Begriffe Wissenschaft und System als Wechselbegriffe. „Eine jede Lehre", sagt[1]) er, „wenn sie ein System, d. h. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntnis sein soll, heisst Wissenschaft". Die Principien selbst aber können „entweder Grundsätze der empirischen oder rationalen Verknüpfung der Erkenntnisse in einem Ganzen sein". Der Wissenschaft ist es ferner eigentümlich, zwar nicht dogmatistisch, wohl aber „jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend zu sein"[2]). Auch „eine gründliche Metaphysik als Wissenschaft" muss „notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden. . . Im künftigen System der Metaphysik müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab . . ., wie durch gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei"[3]). Aber auch schon die nur erst als Propaedeutik[4]) der Metaphysik zu verstehende Kritik des reinen Vernunftvermögens „muss als Wissenschaft systematisch und bis zu ihren kleinsten Teilen vollständig dastehen"[5]), wie denn auch andererseits die „Natur einer reinen speculativen Vernunft...... einen Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich alles um Eines willen und jedes Einzelne um aller willen"[6]). „Eine Kritik der reinen Vernunft" aber „würde unvollständig sein, wenn die der Urteilskraft . . . . nicht als ein besonderer Teil derselben abgehandelt würde, obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Teil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Notfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll . . . . . ., so muss die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht an einem Teile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde"[1]).

1) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein, IV, S. 357.

2) Kritik der reinen Vernunft. S. W. III, S. 27: „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt......, sondern dem Dogmatismus....... Dogmatismus ist .... das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens."

3) Ebenda S. 28.

4) Ebenda S. 553.

5) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. S. W. IV, S. 9.

6) Kritik der r. V. S. W. III, S. 28.

Ergiebt sich aus diesen Ausführungen, dass auch Kant, ebenso wie Leibniz und Wolff, seine wichtigsten Leistungen, sowie sie in seinen berühmten Kritiken vorliegen, ihrer Art nach als Systeme beurteilt hat, so beschränkt er doch diesen Begriff, obgleich er ihn im allgemeinen als mit dem der Wissenschaft durchaus correlat auffasst, nicht auf diejenigen Disciplinen, die er wegen der ihnen beiwohnenden apodiktischen Gewissheit als die eigentlichen Wissenschaften vor den blos empirisch begründeten auszeichnet[2]). Denn auch die Chemie will er, wenngleich nicht als Wissenschaft im strengen Sinne, so doch als „systematische Kunst" gelten lassen. Und die noch weit hinter der Chemie an apodiktischer Gewissheit zurückstehende Psychologie bezeichnet er als „systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre". So aber ist es auch den uneigentlichen Wissenschaften eigentümlich, Systeme zu sein, sofern sich die einzelnen von ihnen immerhin als ein „Ganzes der Erkenntnis, was systematisch ist", darstellen. Und da Kant grosses Gewicht darauf legt, dass man die Grenzen der verschiedenen Wissenschaften nicht in einander laufen lässt[3]), so ist er auch noch nicht dazu übergegangen, alle Wissenschaften in einem einheitlichen, sie sämtlich zusammenfassenden

1) Kritik der Urteilskraft. S. W. V, S. 174 f.

2) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. S. W. IV, S. 358. 360 f.

3) Kritik d. r. V. S. W. III, S. 14.

System zu vereinigen. Haben doch Wissenschaften und Kenntnisse je ihren besonderen Massstab. „Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern, und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten“ [1]).

Andererseits zog es doch auch schon Kant einmal in Erwägung [2]), dass es bei dem bereits erreichten Stande des Wissens „nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde“, alle Systeme „unter einander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen“ zweckmässig zu vereinigen und so „eine Architektonik alles menschlichen Wissens“ herzustellen. Doch will er selbst sich dieser Aufgabe nicht annehmen, sondern nur eine Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft entwerfen. Und dies nun geschieht in dem Abschnitt [3]) über „die Architektonik der reinen Vernunft“, der zugleich Kants allgemeine Theorie der Systematik darbietet. Unter Architektonik nämlich versteht er die Kunst der Systeme. „Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem blossen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt“. Im Gegensatze zu einer blossen Rhapsodie aber ist System „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile unter einander a priori bestimmt wird. Der scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen, macht, dass kein Teil bei der Kenntnis der übrigen vermisst werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung oder unbestimmte Grösse der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmten

1) Prolegomena. S. W. IV, S. 125 f.
2) Kritik d. r. V. S. W. III, S. 550.
3) Ebenda S. 548 ff.

Grenzen habe, stattfindet“. So ist das Ganze gegliedert und nicht gehäuft, indem es wie ein tierischer Körper nur innerlich, aber nicht auch äusserlich, d. h. ohne Veränderung der Proportion, wachsen kann.

Zur Ausführung nun bedarf die Idee „ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile“. Ist nun das Schema nicht nach einer Idee und insofern aus dem Hauptzweck der Vernunft, sondern nur empirisch nach zufälligen Absichten entworfen, so wird auch blos eine technische Einheit erreicht. Die architektonische Einheit dagegen gründet sich auf ein Schema, das vielmehr in Folge einer Idee selbst entspringt. Und Wissenschaft kommt nur zu Stande, wenn in einer solchen Weise das Ganze erst möglich wird durch die Verwandtschaft seiner Teile und durch deren Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke. Soll es sich nun um die Herstellung eines architektonisch begründeten Systems der Philosophie handeln, so kann man zwar von einem solchen, z. B. von dem Wolffschen, durch Lernen eine vollständige historische Erkenntnis gewinnen. Dann jedoch weiss und urteilt man nur soviel, als einem gegeben war. Philosophie selbst aber kann man nicht lernen, sondern man kann nur philosophiren lernen, d. h. „das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen oder zu verwerfen“. Wer nun so in der Philosophie nur die systematische Einheit des Wissens oder die logische Vollkommenheit der Erkenntnis als Wissenschaft sucht, der ist doch blos Vernunftkünstler. Wer dagegen, gemäss dem Ideal des Philosophen, die Philosophie als „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ zu treiben versteht, der ist Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. Höchster Zweck der Vernunft aber ist „die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heisst Moral“. Und die durch sie geleitete Gesetzgebung der menschlichen Ver-

nunft hat „zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, Anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist; die der Sitten nur auf das, was da sein soll".

V. Die Theorie der Systematik in der romantischen Philosophie: Reinhold, Fichte, Schelling, Schleiermacher.

Wolff und seine Schüler und ihnen folgend Kant hielten die Systematik vor allem aufrecht als den Ausdruck der strengen schulmässigen Behandlung der Philosophie, die sie vielmehr im doctrinalen oder dogmatischen Interesse, die erkannte Wahrheit zu beweisen und zu lehren, als im Interesse einer vorwärtsdringenden Erkenntnis, nach neuen Wahrheiten immer erst noch zu forschen, für notwendig hielten. Denn wenn Kant in seinen kritischen Werken tatsächlich auch dieses letzte Interesse in unerreichter Gründlichkeit und mit unvergleichlichem Scharfsinn wahrzunehmen verstanden hat, so galt ihm selbst die Leistung der kritischen Forschung doch nur als ein wenn auch unentbehrliches Mittel zu jenen doctrinären Zwecken. Inzwischen aber war seit Locke nicht nur in England und dann in Frankreich, sondern auch in Deutschland eine empiristische Behandlung der Philosophie, namentlich der Psychologie, überaus einflussreich geworden, die sich der gesamten philosophischen Systematik gegenüber in ähnlicher Weise ablehnend verhielt, wie sich am Ende des 17. Jahrhunderts dem systematischen Betriebe der Theologie die gleichfalls von England ausgegangene (s. o. S. 53) Richtung ihrer pietistischen und rationalistischen Gegner entgegengestellt hatte.

Jener empiristischen Bekämpfung der philosophischen Systembildung gab nun Reinhold [1]) Recht, soweit sie sich gegen jedes System richte, „das nicht auf einem letzten allgemein geltenden Grundsatze feststeht". Ungehalten dagegen wendete er sich gegen die eklektische Popularphilosophie seines Zeitalters, für deren Aufkommen er die Einflüsse des englischen Empirismus verantwortlich machte. „Unsere schönen Geister", sagt er, „wiederholen die Declamationen und Persiflagen der Engländer und Franzosen gegen die Systeme. Unsere Professoren selbst fingen an, sich der Schlussmethode zu schämen, und sogar in ihren Lehrbüchern desto eifriger gegen die Fesseln des Systems loszuziehen, je mehr sie die Bequemlichkeit des rhapsodistischen Vortrags durch Erfahrung kennen lernten; eines Vortrags, der sie in den Stand setzte, ihre Werke mit den Einfällen aller beliebten Schriftsteller auszustatten und jede Frage, die Kopfbrechen kostete, wegzulassen." (S. 23.)

1) C. L. Reinhold, Über das Fundament des philosophischen Wissens, 1791, S. 22 f.

Dagegen suchte nun Reinhold selbst der philosophischen Systematik einen ihr bisher noch nicht geleisteten Dienst zu erweisen. Dabei griff er, obgleich er einige Jahre später [1]) erklärte, die Form des Systems sei durch die abschreckende Trockenheit der (Lambertschen) Systematologie unerträglich gemacht worden, doch nur einen bereits von Lambert unter vielen anderen ausgezeichneten Gesichtspunkt (s. o. S. 66) auf, indem er seinen Begriff von einem einheitlichen System davon abhängig machte, dass ein solches auf ein Fundament gegründet sein müsse. Darunter aber verstand er einen ersten Grundsatz. Einen solchen, meint er, habe auch Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt, wenn er sage: [2]) „Jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" oder: „Jedem realen Gegenstande, inwieferne er als ein solcher erkennbar sein soll, kommen die formalen

1) Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten gemacht? 1796. S. 182.

2) Reinhold, Über das Fundament. S. 68 ff.

und die materialen Bedingungen der Erfahrung zu." Dieser Grundsatz nun, „von welchem die Einheit aller von einem Gegenstande der Erfahrung möglichen metaphysischen Erkenntnisse, die systematische Einheit, die wissenschaftliche Form und der Rang der Metaphysik als philosophische Wissenschaft abhängt", ist, obwohl er „an der Spitze aller Grund-, Lehr- und Folgesätze der Metaphysik der sinnlichen Natur steht, alle Erweislichkeit derselben" begründet und „den Umfang (das Gemeinschaftliche des Inhalts) der Wissenschaft" bestimmt, doch nicht in dieser Wissenschaft selbst und durch sie erweislich. So aber kann auch die Metaphysik nicht eher allgemeingültig sein, „bevor nicht dasjenige, was ihrem Fundamente zu Grunde liegt, in allgemein geltenden Grund-, Lehr- und Folgesätzen feststeht, oder, welches eben so viel heisst, bevor nicht die Propaedeutik der Metaphysik selbst zur Wissenschaft des Erkenntnisvermögens erhoben worden ist." Diese von Kant noch nicht aufgestellte Wissenschaft aber hat „die a priori bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellung und der Begriffe . . . . . als das ursprünglich a priori Erkennbare zum Objecte" und macht insofern die „Wissenschaft des empirischen, in Sinnlichkeit und Verstand bestehenden Erkenntnisvermögens" aus. Indem also die „philosophirende Vernunft auf dem analytischen Wege noch einen Schritt weiter", als in der Kritik der reinen Vernunft, und zwar den letzten zu noch höheren Principien möglichen Schritt zurücklegt, ist „durch ihn und nur durch ihn allein ... das letzte und eigentliche Fundament der Philosophie entdeckt."

In seinem Versuche einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, der bereits 1789 erschienen war, meinte freilich Reinhold, habe er „dieses Fundament als ein solches mehr angedeutet, als ausführlich dargestellt" [1]. Nun aber ergänzte [2]) er seine damaligen Darlegungen, indem er den Begriff der Vorstellung, der „durch die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens in Rücksicht auf seine wesentlichen Merkmale nicht bewiesen werden könne", aus dem Bewusstsein als einer Tatsache schöpfte, „die als solche allein

1) Über das Fundament. S. 108.

2) Ebenda S. 77 f.

das Fundament der Elementarphilosophie, das sich ohne Cirkel auf keinen philosophisch erweislichen Satz stützen kann, begründen muss." Denn das Bewusstsein als Quelle des Begriffs der Vorstellung ist „eine Tatsache, die als solche keine Erklärung zulässt, durch sich selbst einleuchtet und eben in dieser Eigenschaft geschickt ist, das letzte angebliche Fundament alles Erklärens abzugeben." Durch Vergleichung dessen aber, „was im Bewusstsein vorgeht, wissen wir, dass die Vorstellung im Bewusstsein durch das Subject vom Object und Subject unterschieden und auf beide bezogen werde."

Andererseits unterscheidet [1]) Reinhold das Bewusstsein als das einzige und vollständige Fundament der ganzen „Elementarphilosophie in das Materiale und Formale. Das eine ist das Bewusstsein als Tatsache; das andere sind die Sätze des Bewusstseins und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten und durch sie durchgängig bestimmten Definitionen. Aus dem einen wird der Inhalt der Elementarphilosophie . . . . geschöpft; durch das andere wird die wissenschaftliche Form der Elementarphilosophie, die durchgängige Verknüpfung ihres Stoffes, die Einheit des Mannigfaltigen, das ihren Inhalt ausmacht, unter einem Princip —, das Systematische derselben bestimmt. . . . . . . Das Kriterium des Fundamentes der Elementarphilosophie in Rücksicht auf seine Materie ist die unmittelbare, von allem Raisonnement unabhängige, durch blosse Reflexion mögliche Evidenz seines Inhalts . . . . Das Kriterium dieses Fundamentes in Rücksicht auf seine Form ist das Strengsystematische desselben, das durchgängige Bestimmtsein seiner Lehr- und Folgesätze aus Grundsätzen, und die Unterordnung aller seiner Grundsätze unter einem Einzigen Ersten. Das Kriterium der Vereinigung der echten Materie mit der echten Form in demselben Fundamente ist das Durchsichselbstbestimmtsein des ersten Grundsatzes, wodurch derselbe den Rang des Absolutersten unter allen möglichen, und wodurch das Fundament, das er ausdrückt, die Eigenschaft des Letzten erhält." Das Fundament der Elementarphilosophie aber ist zugleich das der

1) Ebenda S. 109 ff.; vgl. S. 107.

Philosophie überhaupt. Denn „die Elementarphilosophie ist die wissenschaftliche Quelle der Principien für alle Teile der abgeleiteten Philosophie.“ (S. 117.)

Indem Reinhold auf dem von Kant eingeschlagenen Wege, die Bedingungen aller Erkenntnis zu analysieren, über die Kritik der reinen Vernunft hinaus noch einen letzten Schritt rückwärts machen zu können meinte, verband sich ihm mit dem Ergebnis dieses Regressus und dessen weiterer Verwertung als philosophischer Elementarlehre der von ihm gleichwie von Wolff und Kant so hochgehaltene Begriff der philosophischen Systematik. Folgerichtig aus früheren Wahrheiten spätere abzuleiten, hatten ja auch Wolff und Kant als ein wichtiges Merkmal der systematischen Methode angesehen. Aber die demonstrative Deduction allein ergab nach ihrer Meinung doch noch kein System. Sondern zu ihr kamen ferner andere Anforderungen hinzu, denen in einem solchen zu genügen war. Ausser der Vollständigkeit aber war dies namentlich die innere Einheitlichkeit des darzustellenden Stoffes und seiner Darstellung selbst. Nun setzte zwar auch Reinhold Einheit und Einheitlichkeit als notwendiges Ingrediens der philosophischen Systematik voraus. Aber wie er diese Einheit zu Stande zu bringen suchte, darin wich er von Kant charakteristisch ab. Dieser nämlich bestimmte die einem System eigentümliche Einheit durchaus teleologisch gemäss einer Idee oder einem Hauptzweck der Vernunft. Dann aber gewinnt das System seinen Charakter als System aus einem terminus ad quem, im Hinblick auf den die systematische Ordnung des Mannigfaltigen herzustellen ist. Reinhold dagegen bestimmte den Begriff des auf die ganze Philosophie auszudehnenden systematischen Verfahrens in Uebereinstimmung mit seiner analytischen Absicht vielmehr aetiologisch aus einem terminus a quo, nämlich der Form des Bewusstseins als dem vermeintlichen Fundament aller ferneren Deduction von wissenschaftlichen Erkenntnissen.

Einem System, oder vielmehr dem einen System der ganzen Philosophie soll es nun eigentümlich sein, dass alle Wahrheiten, die es umfasst, deductiv hergeleitet werden müssen aus einem einzigen letzten und obersten Grundsatz. Die Voraussetzung eines solchen also ist zur massgebenden Bedingung dafür geworden, dass alle übrigen Sätze, die aus ihm gefolgert werden, das einheitliche System der Philosophie, ja der Wissenschaft überhaupt darstellen. Kant hatte zwar auch einmal den Gedanken eines Gesamtsystems aller Wissenschaften berührt, aber war dann auf die Bedingungen seiner Ausführbarkeit gar nicht mehr eingegangen. Uebrigens begnügte er sich damit, die verschiedenen Wissenschaften, deren Grenzen er doch nicht verwischt, sondern sorgsam respectirt wissen wollte, neben einander einer systematischen Behandlung zugänglich zu denken. Es hätte sich also immer noch gefragt, ob, wenn Kant den Versuch wirklich durchzuführen unternommen hätte, ein einziges System aller Wissenschaften herzustellen, deren Beschaffenheit im einzelnen nicht einem solchen Beginnen unüberwindliche Hindernisse in den Weg gestellt hätte. Reinhold aber erwog diese Möglichkeit überhaupt nicht. Verliebt in seinen Einfall von dem einheitlichen Fundament der gesamten Philosophie, decretirte er, dass ein einziger oberster Grundsatz bestimmt werden müsse, um die Gesamtheit der sich aus ihm ergebenden Folgerungen als eine systematische Einheit erscheinen zu lassen. Die Einheit eines geschlossenen Systems war hierdurch allerdings theoretisch in einer formal unüberbietbaren Weise gesichert. Ob sich aber das gesamte vorhandene, ja auch nur das gesamte philosophische Wissen seiner ganzen Art nach ohne Zwang einem solchen einzigen obersten Princip unterwerfen lasse, diese Frage hat Reinhold weder aufgeworfen noch beantwortet.

Der Begriff System, sowie ihn die romantischen Philosophen um die Wende des 18. Jahrhunderts in ihrer so eifrigen Production eigner Systeme voraussetzten, haben sie fertig von Reinhold übernommen. Indem nämlich Fichte und Schelling über diesen, ebenso wie er selbst über Kant, noch einen ferneren Schritt zurückgehen zu sollen meinten, betraf die von ihnen für nötig erachtete Correctur seiner Ansätze nicht die von ihm angegebene Structur der Systematik, sondern nur den Inhalt des von ihm aufgestellten Grundsatzes. Den Reinholdschen „Satz des Bewusstseins“ aber, demgemäss in diesem „die Vorstellung ..... durch das

Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen werde", hatte zuerst Gottlieb Ernst Schulze kritisirt, indem er zeigte[1]), dass er kein absolut erster, kein durchgängig durch sich selbst bestimmter, und weder ein allgemein geltender Satz sei, noch auch ein Factum ausdrücke, „das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Raisonnement gebunden wäre, sondern das vielmehr alle möglichen Erfahrungen und alle Gedanken, deren wir uns bewusst werden, begleitete."

Andererseits erklärte[2]) Maimon Reinhold „für einen blossen Philosophen, d. h. für einen Denker durch Begriffe, ohne sich um die objective Realität dieser Begriffe genugsam zu bekümmern. Seine Deductionen und Beweise sind vortrefflich, was er ihnen aber zum Grunde legt, ist grösstenteils falsch, erschlichen, ja sogar ohne alle Bedeutung . . . . worin er mit Kant sehr absticht!" Sind es ja doch nur abgeleitete und nicht ursprüngliche Erfahrungen, die Reinhold ohne allen Beweis als ursprüngliche Facta des Bewusstseins behauptet (S. 185). Überhaupt aber „ist die kritische Philosophie durch Kant schon vollendet, und die Verbesserungen, die man darin vornehmen kann, bestehen nicht darin, dass man von ihr zu höheren Principien hinauf steigt, sondern vielmehr, dass man zu niedrigern Principien herunter steigt" (S. 187). Zwar ist Reinholds Theorie „das höchste Ideal eines philosophischen Systems, das zum Muster eines Systems überhaupt aufgestellt zu werden verdient. . . . . Wenn es nur nicht ein Schloss in der Luft wäre, und demselben Begriffe, die nicht die mindeste Realität haben, und erste Grundsätze, die nur aus Täuschung dafür gehalten werden, zum Grunde gelegt würden" (S. 207 f.). „Ihnen", schreibt Maimon an Reinhold, „ist System, absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit das wichtigste. Sie suchen daher Ihrer Philosophie solche Facta zum Grunde zu legen, die zu diesem Behuf am tauglichsten

1) Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. 1792, S. 60 ff. 64 ff. 70 ff.

2) Salomon Maimon, Philosophischer Briefwechsel nebst einem demselben vorangeschickten Manifeste; in seinen Streifereien im Gebiete der Philosophie, 1. Bd. 1793, S. 182 f.

sind. Mir ist Wahrheit, sie mag auf eine minder systematische, notwendige und allgemeingültige Art dargetan werden, das wichtigste" (S. 241 f.). Andererseits teilte jedoch auch Maimon Reinholds Begriff von der Wissenschaft als einem System, nur forderte er, dass dessen Principien, um als solche real zu sein, auch brauchbar sein müssen, um „alles in der Wissenschaft daraus herzuleiten und dadurch die zu einer Wissenschaft überhaupt erforderliche systematische Einheit zu erhalten" (S. 202).

Die Einwendungen von Schulze und Maimon gegen Reinholds Constructionen waren durchaus geeignet, nüchternere Denker vorsichtig zu stimmen und ihnen Bedenken gegen die Art der von jenem eröffneten Speculationen einzuflössen. Fichte und Schelling dagegen erkannten zwar die in dem Aenesidemus gegen den Satz des Bewusstseins geführten Nachweisungen als begründet an. Indem sie sich jedoch nicht darin irre machen liessen, die Reinholdsche Problemstellung als berechtigt und notwendig anzuerkennen, meinten sie, doch nur wieder noch weiter, als Reinhold, zurückgreifen zu müssen, um vielmehr in dem Satze „Ich bin Ich" den obersten und schlechthin absoluten Grundsatz der Philosophie und aller von dieser abhängigen Wissenschaft aufdecken zu können. Tatsächlich machte Fichte, dem Schelling im Grunde nur folgte, so sehr er selbst sich auch von Anfang an der Selbständigkeit seines Philosophirens bewusst gewesen sein mag, mit der Aufstellung jenes Princips der Philosophie Epoche. Doch kann die mit dieser speculativen Construction einsetzende Richtung der romantischen Philosophie und deren Entwicklung in den verschiedenen Systemen ihrer Vertreter hier nicht weiter verfolgt werden. Es kommt vielmehr nur darauf an festzustellen, dass Fichte und seine Nachfolger in ihrer gesamten Auffassung der Systematik einfach von Reinhold abhängig sind. Mit diesem stimmt nämlich Fichte[1]) nicht nur in

1) Fichte hat sich besonders in seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, 1794, 2. Aufl. 1798, über die Begriffe Wissenschaft und System geäussert. Die Hauptstellen sind folgende: „Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hangen in einem einzigen Grundsatze

seinem Verständnis der Begriffe Wissenschaft und System überein, sondern auch die Idee seiner

zusammen und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen" (S. 4). „Wie und wodurch werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu Einer Wissenschaft, zu Einem und eben demselben Ganzen? Ohne Zweifel dadurch, dass die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wissenschaft wären, sondern dass sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen und durch ihr Verhältnis zum Ganzen es werden. Nie aber kann durch blosse Zusammensetzung von Teilen ein Etwas entstehen, das nicht in einem Teile des Ganzen anzutreffen sei. Wenn gar kein Satz unter den verbundenen Sätzen Gewissheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben. Mithin müsste wenigstens Ein Satz gewiss sein, der etwa den übrigen seine Gewissheit mitteilte. . . . . . Und so würden mehrere und an sich vielleicht sehr verschiedene Sätze eben dadurch, dass sie alle — Gewissheit, und die gleiche Gewissheit hätten, nur eine Gewissheit gemein haben und dadurch nur Eine Wissenschaft werden. Der von uns so eben schlechthin — gewiss genannte Satz..... kann seine Gewissheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muss sie vor derselben vorher haben. . . . . . Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heisst ein Grundsatz. Jede Wissenschaft muss einen Grundsatz haben" (S. 6—8; vgl. S. 16). „Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehrern einzelnen Sätzen bestehendes Ganze sein soll, hat systematische Form. Diese Form, die Bedingung des Zusammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundsatze, und der Rechtsgrund, aus diesem Zusammenhange zu folgern, dass die erstern notwendig ebenso gewiss sein müssen, als der letztere, lässt in der besondern Wissenschaft, wenn sie Einheit haben und sich nicht mit fremden, in sie nicht gehörigen Dingen beschäftigen soll, sich ebenso wenig dartun, als in ihr die Wahrheit ihres Grundsatzes dargetan werden kann, sondern wird zur Möglichkeit ihrer Form schon vorausgesetzt. Eine allgemeine Wissenschaftslehre hat also die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen" (S. 17). „Die Wissenschaftslehre soll . . . . nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Dieses lässt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, dass alles, was Satz irgend einer Wissenschaft sein soll, schon in irgend einem Satze der Wissenschaftslehre enthalten und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sei" (S. 22 f.). „Ist der Grundsatz gegeben, so müssen alle Sätze gegeben sein; in ihm und durch ihn ist jeder einzelne gegeben. . . . . . Durch ihn wird erwiesen, dass die Wissenschaft systematisch sei, dass alle ihre Teile in einem einzigen Grundsatze zusammenhangen. — Die Wissenschaft ist ein System, oder sie ist vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann: und dies giebt den positiven Beweis, dass kein Satz zu wenig in das System aufgenommen worden" (S. 34 f.). „Unter der obigen Voraussetzung" (dass nämlich neben dem vollendeten System des menschlichen Wissens nicht noch ein oder mehrere Systeme im menschlichen Geiste möglich sein sollen) „müsste im aufgestellten Grundsatze der Satz enthalten sein: im menschlichen Wissen ist ein einiges System. Jeder Satz nun, der nicht zu diesem einigen Systeme gehören sollte, wäre von diesem Systeme nicht bloss verschieden, sondern widerspräche ihm sogar, inwiefern jenes System das einige mögliche sein sollte, schon durch sein blosses Dasein geradezu" (S. 37). „Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt" (S. 50). Wenn Fichte endlich S. 48 sagt: „Die Wissenschaftslehre ist notwendig — nicht eben als deutlich gedachte, systematisch aufgestellte Wissenschaft, aber doch als Naturanlage", so liegt in dieser Unterscheidung eine eigentümliche Parallele zu der von Keckermann und Timpler herrührenden Distinction zwischen systema und habitus vor, ohne dass jedoch daraus auf irgend welche Bekanntschaft Fichtes mit jenen beiden geschlossen werden dürfte.

Wissenschaftslehre ist in der Reinholdschen Elementar-Philosophie vorgebildet. Jedenfalls ist die formale Aufgabe der Philosophie nach Reinhold und nach Fichte ganz dieselbe, nämlich aus einem vermeintlich letzten, höchsten und obersten Grundsatz alle anderen Sätze der Philosophie, ja sämtlicher Wissenschaften deductiv herzuleiten. Und Fichte hat diese ihm durch Reinhold zugeführte Auffassung höchstens nur noch etwas bestimmter und einseitiger als dieser zum Ausdruck gebracht. Sein leitendes Interesse aber war dabei, die Philosophie, deren Charakter als einer Wissenschaft auch durch die scharfsinnigen Bemühungen des Aenesidemus und der „vortrefflichen Maimonschen Schriften" noch nicht gesichert worden sei, zum „Range einer evidenten Wissenschaft" zu erheben [1]).

Indem nun Fichte in dieser Absicht die Philosophie und alle von ihr abhängige sonstige Wissen-

1) Ebenda. Vorrede zur 1. Aufl. S. III.

schaft nur in systematischer Form entwickelt wissen wollte, verschob sich durchaus die bisher, mindestens seit Wolff, der Systematik überhaupt beigelegte Tendenz. Insofern nämlich hatte es, wie namentlich auch noch Kant nachdrücklich hervorgehoben hatte, für die Wissenschaft, die als solche die Form eines Systems schien haben zu müssen, als ein charakteristisches Merkmal gegolten, dass sie den Zweck habe, Lehre zu sein, die im schulmässigen Betriebe überliefert und gelernt wird. Seit Reinhold und Fichte aber kommt in dem Begriffe der Systematik selbst die Rücksicht auf die doctrinäre Verwertung des Wissens, das immerhin auch auf anderem als auf systematischem Wege, z. B. durch eine Kritik, sowie sie Kant geübt hatte, erworben werden kann, vollkommen abhanden. Man ignorirt nun vielmehr, wenn man von System und Systemen redet, sowohl die didaktische Seite der Wissenschaft als auch den von Kant noch durchaus anerkannten Sachverhalt, dass es in allen Wissenschaften bereits ein Wissen giebt, das sich je nach besonderen Massstäben zu richten hat und insofern relativ selbständig ist, auch wenn es nur in systematischer Ausprägung formal vollkommen sein soll. Dagegen reflectiren Reinhold, Fichte und Schelling bei der Aufstellung ihrer vermeintlich obersten Grundsätze nicht nur auf deren Form, sondern ganz absichtlich auch auf ihren Gehalt[1]). Aus diesem nämlich soll sich auch erst der Gehalt aller abgeleiteten Sätze der Wissenschaft speculativ ergeben. Indem man also ab ovo alle Wissen-

1) Reinhold, Fundament d. phil. Wissens, S. 109 ff. Fichte, a. a. O. S. 23 f.: „Mithin müsste, wenn ...... es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige sein, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin der absolute Gehalt.“ Schelling, Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Sämtl. Werke, 1. Abt., 1. Bd., S. 92: „Die Philosophie muss, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft sein soll, durch einen schlechthin absoluten Grundsatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muss, wenn er sie wirklich begründen soll .... es fällt nun in die Augen, dass ein schlechthin unbedingter Inhalt nur eine schlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt.“

schaft deductiv zu construiren unternimmt, lebt man in der Fiction, so auch erst alles Wissen fundamental zu begründen und ihm vermöge dieser seiner Stellung im System überhaupt erst wissenschaftlichen Charakter zu geben und zu sichern.

Dass nun aber bei dieser Fassung der systematischen Aufgabe der Philosophie und der von ihr angeblich abhängigen anderen Wissenschaften nicht mehr die Combination der Begriffe System und Doctrin aufrecht erhalten wird, ist immerhin nicht unverständlich. Vielmehr, wie Reinhold und Fichte gern einfach versichern, sie seien von den oder jenen ihrer Ansichten „innig überzeugt“, so sehen sie und ihre Nachfolger es auch nicht mehr darauf ab, ihre Systeme vor allem dem akademischen Lehrzweck anzupassen und in dessen Dienste vollständige und logisch folgerichtige Begriffs- und Gedankenentwicklungen zu geben, sondern wie ihre akademischen Hörer, so auch die Leser ihrer Schriften von dem zu überzeugen, was sie als Wissenschaft in ihren Systemen darzubieten haben. Und auch mit dieser Auffassung, in der sie durch ihre Systeme nicht so sehr mehr belehren, als für ihre Ansichten Anhänger werben wollten, machten sie Schule. Völlig neu jedoch war auch diese Nuance nicht, die in dem Begriffe System nun erst vorzuherrschen begann. Man kommt vielmehr nur auf die schon von Malebranche vertretene subjectivistische Fassung des Begriffs System zurück. Zugleich aber war man der eignen Entdeckungen so froh, dass, wenn man Malebranches Ausführungen selbst gekannt hätte, man gewiss nicht bedenklich gewesen wäre, das von diesem an einem wirklichen Systembildner hervorgehobene Merkmal der Genialität auch in sich selbst wiederzufinden.

Schien es nun mindestens seit Fichtes Wissenschaftslehre den Vertretern der romantischen Philosophie evident festzustehen, dass alle Wissenschaft systematisch angelegt sein und insofern aus einem einzigen obersten Princip deductiv entwickelt werden müsse, so ergab sich weiterhin aus dieser Voraussetzung nicht nur die Nötigung, dass man gemäss jener Methode die eigne wissenschaftliche Schriftstellerei betrieb, sondern auch die Folgerung, dass aller nicht ebenso eingerichteten gelehrten Production der wissenschaftliche Charakter ab-

zusprechen sei. In diesem Sinne hat Schleiermacher in einer seiner ersten Schriften[1]) den von Reinhold und Fichte angegebenen Begriff von System und Systematik als kritischen Massstab zu verwerten versucht, um an ihm den wissenschaftlichen Wert der bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der philosophischen Ethik festzustellen. Fragt es sich nämlich, „inwiefern die Ethik in ihren bisherigen Gestalten den Anspruch, eine eigne und echte Wissenschaft sein zu wollen, gerechtfertigt hat", so ist man zu einer solchen kritischen Untersuchung nur befugt, „wo ein zusammenhängendes und das Gebiet umfassendes System verheissen worden ist, welches das zufällige menschliche Handeln unter einer Idee betrachtet, nach der, was darin ihr angemessen ist, ausschliessend und ohne Ausnahme als gut gesetzt, als böse aber ebenso alles mit ihr unvereinbare verworfen wird". Andere Darstellungen der Ethik nämlich darf deren Kritiker nicht unter den ihnen mehr oder weniger fremdartigen materialen Gesichtspunkten seines eignen ethischen Systems prüfen wollen. Vielmehr hat auch die Sittenlehre als Wissenschaft ein Recht darauf, „keinem andern Endzweck untergeordnet, sondern nur für sich beurteilt zu werden". Insofern aber giebt es „für jede eigentliche Wissenschaft .... keine andere Kritik, als die der wissenschaftlichen Form" (S. 8). Und eine solche Kritik wird vor allem auch zu zeigen vermögen, wo die Ethik als Wissenschaft bereits zu Stande gekommen ist, oder warum sie es noch nirgends ist. „Denn ohne Zweifel muss es wie für die Kunst so auch für die Wissenschaft gelten, dass Gestalt und Gehalt einander gegenseitig zur Bewährung dienen; so nämlich, dass, was der Gestalt widerstrebt, auch gar nicht ein Bestandteil irgend eines so gearteten Ganzen darf sein wollen, und wiederum, welche Gestalt sich nicht einen bestimmten Gehalt aneignet, alles andere aber aus eigner Kraft ausstösst, diese auch nicht verlangen darf, dass irgend etwas gutes und würdiges sich hergebe, um sie auszufüllen" (S. 9). In einer dieser allgemeinen Auffassung entsprechenden Kritik sind nun erstens

1) Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803. Sämtl. Werke, 3. Abt., 1. Bd., S. 9.

die leitenden Ideen oder die obersten Grundsätze in den verschiedenen Gestaltungen der Ethik „lediglich aus dem Gesichtspunkt ihrer Tauglichkeit zur Begründung eines ...... Systems vergleichend zu würdigen". Zweitens sind die einzelnen sittlichen Begriffe darauf hin zu prüfen, „ob sie unter sich und mit ihren obersten Gründen in richtigem Zusammenhange stehen und sich eines wahren Inhaltes und bestimmter Umrisse zu rühmen haben". Endlich fragt es sich, „ob das System auch vollständig und geschlossen" sei (S. 15 f.).

Aber Schleiermacher lässt sich nicht daran genügen, nur die Bedingungen des formal richtigen Betriebes der Ethik in der Forderung ihrer systematischen Behandlungsweise zu charakterisiren. Vielmehr vertritt auch er im allgemeinen die Auffassung, die sich seit Reinhold und Fichte eingebürgert hatte, wenn er meint, dass die wissenschaftliche Vernunft erst Ruhe finde „in der Bildung einer .... Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhang aller Wissenschaften". Aber diese, führt er im Unterschiede von jenen beiden weiter aus, „darf selbst nicht wiederum wie jene einzelnen Wissenschaften auf einem obersten Grundsatz beruhen[1]); sondern nur als ein Ganzes, in welchem jedes der Anfang sein kann, und alles einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen beruht, ist sie zu denken, und so dass sie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet oder bewiesen werden kann. Eine solche höchste und allgemeinste Erkenntnis würde mit Recht Wissenschaftslehre genannt, ein Name, welcher dem der Philosophie unstreitig weit vorzuziehen ist, und dessen Erfindung vielleicht für ein grösseres Verdienst zu halten ist, als das unter diesem Namen zuerst aufgestellte System" (S. 18).

Die oberste Wissenschaft aber, in der das höchste Wissen der „schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins", dieses aber „die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens" ist[2]), hält Schleier-

1) Vgl. dazu Schleiermachers Dialektik. Sämtl. Werke, 3. Abt., Bd. 4, 2. S. 35. § 77. Anm.

2) Fr. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Sämtl. Werke, 3. Abt., 3. Bd., S. 16. § 29.

macher doch noch keineswegs für vollendet. Ehe sie dies aber ist, „kann auch dem, was behufs der Ableitung einer untergeordneten aus ihr mitgeteilt wird, keine Allgemeingültigkeit zukommen“ (§ 22). Dennoch bleibt Schleiermacher auch in seiner eignen Sittenlehre (§ 1) dabei: „Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muss sich auf eine höhere, und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen, von welchem alles einzelne ausgeht.“

Als Wissenschaftslehre in seinem Sinne aber, nicht in dem Fichteschen Sinne von „Wissenschaftswissenschaft“ bezeichnete [1]) Schleiermacher die Vollendung der Dialektik als der Kunst des Gedankenwechsels oder der Kunst als „Besinnung über den Process mit Sicherheit des Erfolges“. Überdies entwickelte er in seiner Dialektik Beziehungen einer nahen Verwandtschaft, die zwischen der Kunst und der Wissenschaft, sowie er sie auffasste, bestehen [2]). Damit erneuerte Schleiermacher in seiner Weise die antike und humanistische Betrachtungsweise, dergemäss die Disciplinen der Wissenschaft als artes liberales aufgefasst wurden. Zwar reflectirte er nicht auch, wie einst Keckermann, auf die Auffassung der Kunst als eines σύστημα ἐγκαταλήψεων κτλ. Auch der gleichfalls von Keckermann erkannte Unterschied der künstlerisch-systematischen, d. h. der normativen von den nur auf Wissensüberlieferung ausgehenden Disciplinen, war ihm fremd, während er vielmehr die

1) Fr. Schleiermacher, Dialektik, § 47. 45. 46.

2) Ebenda § 18: „Alle Wissenschaft will Kunst werden und alle Kunst Wissenschaft, und zwar desto mehr, je höher jede steht auf ihrer Seite. Also muss die höchste Wissenschaft auch Kunst sein.“ § 20: „Jeder Act des Bewusstseins ist also, je mehr er Wissen ist, um desto mehr ein gewolltes Hervorbringen, also aus Kunst her.“ § 24: „Das Einbilden der beiden philosophischen Elemente“ (vgl. § 13) „in die realen Denkacte ist Kunst, weil die Tendenz zu demselben im Produciren bewusst muss zum Grunde gelegen haben“. § 25: „Jedes reale Wissen ist ein Kunstwerk, insofern die beiden philosophischen Elemente als ein allgemeines in einem einzelnen als Denkact dargestellt werden.“ § 26: „Die Principien dieser Kunst muss jeder inne haben, der auch nur auf dem Gebiet des realen Wissens fortleben will.“

eigentlichen, d. h. speculativen Wissenschaften der Ethik und der Physik den nur beachtlichen Wissenschaften der Geschichts- und der Naturkunde gegenüberstellte. Aber das, was eben jene beschaulichen Wissenschaften in seinem Sinne zu eigentlichen Wissenschaften machte, das war eben doch nur die systematische Form als die für sie typische Darstellungsweise. Und wenn auch Schleiermacher selbst nicht die Synthese zwischen den Begriffen Kunst und System vollzogen hat, so liegt in der von ihm behaupteten Correlation der Wissenschaft und der Kunst implicite ein wenn auch noch so unfreiwilliges Eingeständnis davon, dass überhaupt die gesamte Systematik eine Leistung vielmehr von künstlerischer, vielleicht auch nur von künstlicher, als von wissenschaftlicher Art ist.

Keckermann war in der früheren Zeit der einzige gewesen, dem dieser Zusammenhang deutlich gewesen zu sein scheint. Seitdem aber im Gegensatz zu der Geschichts- und Naturphilosophie in dem Begriff der „modernen“ Wissenschaft überhaupt erst einigermassen Klarheit über die eigentlichen Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens gewonnen worden ist [1]), sind auch erst die Bedingungen dafür entstanden, unter denen Urteile, wie das folgende [2]), nur als durchaus berechtigt zu gelten allen Anspruch haben: „Wie in Italien auf das Cinquecento, auf das Jahrhundert der Kunst, das Jahrhundert der Naturphilosophie folgte und dem der Naturwissenschaft voranging, so folgte auf die Zeit unserer classischen Dichtung und in nachweisbarer Verbindung mit der romantischen Poesie die Zeit der philosophischen Speculation, welche in rascher Aufeinanderfolge Systeme erzeugte, die nur in der griechischen Wissenschaftsperiode und im 16. Jahrhundert, also vor der Schöpfung der neueren Wissenschaft ihres Gleichen haben. Über die allgemeine geistige Bedeutung dieser Systemsdichtungen, den Einfluss, den

1) Vgl. meine Rede über die freie Wissenschaft und den Idealismus auf den deutschen Universitäten. Bonn 1905. S. 14 ff.

2) A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 1879. II, 2, S. 10 f.

sie von der Literatur und Kunst ihrer Zeit nicht blos empfangen, sondern auf beide auch ausgeübt haben, die Befruchtung der Phantasie mit Ideen, die in vereinzelten Fällen auch der nachfolgenden Wissenschaft zu gute gekommen sein mögen, kann man verschieden denken. Das Urteil über ihren wissenschaftlichen Wert oder richtiger Unwert steht aber fest. Wir betrachten sie heute als einen Rückfall in die Denkweise einer Zeit, in der sich noch Poesie und Wissenschaft nicht deutlich gesondert hatten."

VI. Der Begriff System bei neueren Vertretern der philosophischen Methodologie.

Die Production von Systemen der Philosophie und ihrer einzelnen Teildisciplinen, aber auch der Theologie und noch mancher anderer Wissenschaften hat auch, nachdem die speculative Schule mehr und mehr einflusslos geworden ist, nicht aufgehört. Selbst ausgesprochene Gegner dieser Richtung haben es nicht verschmäht, den Ausdruck System zu brauchen, um ausführlichere Darstellungen damit zu bezeichnen. In solchen Fällen hat das Wort freilich die Praegnanz eingebüsst, die ihm Reinhold verliehen hatte. Insbesondere in der Theologie [1]) hat man, seit die durch Daub in sie eingeführte speculative Systematik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts anderen Richtungen gewichen ist, weder auf das Wort System noch auf den Begriff der Systematik verzichtet. Da man es aber nicht mehr für notwendig hielt, die dogmatischen und moralischen Systeme aus irgend einem obersten Grundsatz zu deduciren, so besagt der dennoch beliebt gebliebene Ausdruck systematische Theologie in einem einfacheren Sinne nur wieder etwa dasselbe, was die lutherischen Theologen vor den Wolffianern im 18. Jahrhundert darunter verstanden hatten. Nur freilich ist die Auffassung, die ursprünglich die vorherrschende gewesen war, dass das theologische System um des leichteren Verständnisses der heiligen Schrift willen, nicht aber diese dazu da sei, um ihren Zweck vor allem auch in der Herstellung von Systemen zu finden, schon längst so gründlich verloren gegangen, dass auch nicht mehr eine Erinnerung an sie geblieben ist.

Wenn nun aber heutzutage insbesondere auf die christocentrische Anlage der Dogmatik Gewicht gelegt wird, und durch sie deren systematischer Charakter vielen gesichert erscheint, so wird damit zugleich auch wieder der Grundsatz der analogia fidei tatsächlich vertreten, wenngleich nicht immer auch ausdrücklich als massgeblich hervorgehoben. Doch ist in jedem Falle der bildliche Gedanke, der der Construction der modernen theologischen Systeme zu Grunde gelegt wird, ein anderer geworden. Denn aus einem Centrum einen Kreis oder auch aus zwei Brennpunkten eine Ellipse zu construiren, ist nicht dasselbe, wie auf einem Fundament ein Gebäude aufrichten. Allerdings ist dieses Bild erst im 18. Jahrhundert mit dem Begriff System in eine engere Verbindung gesetzt worden. Dennoch hat es in der Unterscheidung der fundamentalen von den weniger oder auch gar nicht fundamentalen Glaubensartikeln die Theologie des 17. Jahrhunderts, soweit sie productiv war, geradezu beherrscht. Immerhin fragt es sich, ob überhaupt noch von Systemen geredet werden kann, wenn sich deren Construction nicht mehr unter dem stereometrischen Bilde eines Gebäudes, sondern nur noch unter dem planimetrischen eines Kreises oder einer Ellipse veranschaulichen lässt. Aber freilich, der Begriff der Systematik ist im Laufe seiner Entwicklung so vielseitig ausgeprägt worden, dass er auch in abgeschwächteren Bedeutungen noch immer verständlich ist und allgemein als brauchbar erscheint. So dient er in der Theologie auch zur Bezeichnung von Disciplinen historischen Inhalts, deren Darstellung nur eben

1) Vgl. zur Entwicklung der theologischen Systematik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts meine Studien zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Zeitschr. für Theol. und Kirche 1895, S. 525 ff.

nicht an dem Faden des geschichtlichen Geschehens verläuft, sondern, wie in der Symbolik und der s. g. biblischen Theologie, zur möglichst erschöpfenden Charakteristik gewisser besonders wichtiger Erscheinungen vielmehr Querschnitte aus dem Flusse desselben Geschehens construirt.

Dieser Gebrauch des Wortes Systematik ist nun aber auch in anderen Wissenschaften vertreten. Ich brauche nur an das Linnésche System der Botanik und ähnliche Constructionen im Bereiche der beschreibenden Wissenschaft zu erinnern. Theoretisch zum Ausdruck gebracht hat diesen Sprachgebrauch in seinem Unterschiede von dem praegnanteren, der bisher vorzugsweise betrachtet worden ist, Trendelenburg [1]) in folgenden Ausführungen: „Wir unterscheiden ein System der Anordnung und ein System der Entwicklung. Beide beherrschen eine Vielheit der Erkenntnisse durch die Einheit. In dem einen waltet die Uebersicht der Einteilung, in dem andern die lebendige Erzeugung eines Princips. In jenem werden fertige Substanzen nach ihrer Verwandtschaft zusammengestellt, in diesem entstehen sie aus ihren Gründen. Die Herrschaft eines Einteilungsgrundes bestimmt das System der Anordnung; die genetische Methode, wenn sie sich vollendet, bringt das System der Entwicklung hervor. Jenes soll eine Vorstufe von diesem sein, und nur dieses ist im vorzüglichen Sinne System. — Wenn zuerst durch eine Ansicht vom Standpunkt des Beschauers her auf eine Masse von Vorstellungen ein Lichtblick fällt, und sich diese nun in einem — wenn auch noch subjectiven — Grundgedanken verknüpfen, wenn dann die Theorie weiter in die Erklärung der Sache vordringt: so vollenden sich diese Versuche im System. — Das System will in seiner Entwicklung ein sich entwickelndes Gebiet von Erscheinungen decken und sucht das unabhängige Ganze. — Die einzelnen Systeme der Wissenschaften sind selbst nur Glieder eines grossen Systems. Sie verwachsen in einander, indem sie aus einander Nahrung ziehen. Wenn sich diese abhängigen Glieder zu Einem Organismus zusammenschliessen, der sich selbst verwirklicht:

1) Adolf Trendelenburg, Logische Untersuchungen. Berlin 1840, Bd. 2, S. 335 f.

so entsteht das Bild des grossen Systems, das das geistige Gegenbild der Welt sein will. — Mit diesen Gedanken überfliegen wir den Kreis der Erfahrung. Denn wohin wir blicken, da ist Stückwerk. Aber durch den Zug des Geistes getrieben, ergreifen wir das Ganze. — Die Idee der Wissenschaft geht hier weiter als ihre Verwirklichung. Nicht einmal das Ganze der im grossen und im kleinen Raum unendlichen Erscheinungen ist zugänglich; viel weniger die Tiefe des ganzen Grundes . . . . Aber allerdings ist uns genug gegeben; und es ist unsere Aufgabe, aus den Bruchstücken den Geist des Ganzen zu verstehen; denn die Erscheinungen sind seine Offenbarungen.“

Die von Trendelenburg festgestellte Unterscheidung zwischen Systemen der Anordnung und Systemen der Entwickelung ist in der Tat sehr geeignet, den Sprachgebrauch zu klären. Dennoch hat sie, soweit ich die Literatur übersehe, in der neueren Methodologie der Philosophie noch nicht die ihr zukommende Beachtung gefunden. Nur Riehl [1]) sagt ebenso deutlich wie Trendelenburg: „Die Systematik vollzieht sich entweder durch Einteilung der Dinge in Classen und hat in diesem Falle ihr Endziel in einer höchsten, alle niederen Classen umfassenden Gattung, oder sie geht durch Unterordnung der Vorgänge unter ein einziges durchgreifendes Gesetz vor sich.“ Külpe dagegen, der gleichfalls den Begriff eines Systems der Wissenschaft durch die Merkmale einer vollständigen Classification der Begriffe und einer vollständigen Deduction der von ihr vertretenen Behauptungen bestimmt [2]), denkt beides vielmehr in dem Ganzen einer einzelnen Wissenschaft mit einander verbunden. So aber fasst er den Begriff eines wissenschaftlichen Systems doch auch nur wieder als ein einheitlich gemeintes Ideal, dem freilich nach seiner Ansicht blos die Logik und die Mathematik einigermassen entsprechen. Als Ganzes jedoch, fügt er hinzu, sei die Philosophie eines solchen Systems nicht fähig. Daher müsse

1) A. a. O. II, 2, S 109 f.

2) O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 1895, S. 263 f.

denn auch auf ein System der Philosophie im allgemeinen verzichtet werden, während allerdings die Systematisirung einzelner ihrer dazu geeigneten Teile wohl möglich sei.

Andererseits entnimmt [1]) Wundt der „Geschichte der wissenschaftlichen Classification" die Ansicht, dass die Philosophie aus dem System der einzelnen Wissenschaften schliesslich eliminirt sei, nun aber in einem diesem „beigeordneten besonderen System der philosophischen Wissenschaften ihre Stelle findet. Denn es ist ihr eine Aufgabe geblieben, die an und für sich ausserhalb der Einzelgebiete steht, weil sie auf den Beziehungen und Verbindungen beruht, in denen die verschiedenen Teile des menschlichen Wissens als Bestandteile eines und desselben Erkenntnissystems zu einander stehen". Insofern aber ist die Philosophie „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen, und die von der Wissenschaft benützten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Principien zurückzuführen hat" (S. 19). Paulsen dagegen beruft [2]) sich auf den Sprachgebrauch, nach dem die Philosophie „nicht eine Einzelwissenschaft, sondern ein Inbegriff, ein System von Wissenschaften" sei, um später zu erklären, die Wissenschaften seien „nicht ein zufällig zusammengewürfeltes Aggregat, sondern ein einheitliches Ganzes. Wie die Wirklichkeit selbst nicht ein Aggregat, sondern ein einheitliches Ganzes ist, dessen Glieder durch beständige und allgemeine Wechselwirkung verbunden sind, so bildet auch die Erkenntnis der Wirklichkeit ein einheitliches System. . . . . Der Begriff einer Einheit der Wissenschaften ist demnach nicht eine willkürliche Erfindung, sondern ein notwendiger Gedanke; der Einheit des Kosmos entspricht die ideelle Einheit eines allumfassenden Erkenntnissystems. Und hierfür ist nun Philosophie der geschichtlich gegebene Name" (S. 34 f.).

1) W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. 1901, S. 79 f.

2) Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. 1898, S. 19.

Vorsichtiger als Paulsen äussert sich über dieselbe Frage wieder Riehl, wenn er im Gegensatz zu den einheitlichen, geschlossenen und aesthetisch eindrücklichen Systembildungen der alten Griechen hervorhebt [1]), dass die neueren Wissenschaften „das System als das äusserste Ziel ihrer gemeinschaftlichen Forschungsarbeit" betrachten, „dem sie schrittweise und durch Detailuntersuchung näher kommen." Denn auch die Wissenschaft sucht nicht minder eifrig als die Metaphysik „nach Einheit und Verbindung unter den Erkenntnissen . . . . . Aber sie behauptet nicht mehr Einheit und Übereinstimmung unter den Dingen, als sie tatsächlich vorfindet und experimentell nachzuweisen vermag. Die Voraussetzung jeder noch weiter zu verfolgenden Einheit erklärt sie so lange für eine blosse Maxime des Denkens, bis dieselbe nicht durch nachweisbare Tatsachen beglaubigt ist" (S. 110). „Es giebt nur eine einzige Art der Systemsbildung, welche nicht provisorisch ist, nicht als Lückenbüsser zwischen noch unverbundene Erkenntnisgebiete tritt, die Systemsbildung nämlich, die sich mit dem Fortschritt der exacten Wissenschaften vollzieht . . . . . ., die in ihrer Ausbreitung und Vertiefung unaufhaltsam ist und immer weniger Raum lässt für die Systeme des metaphysischen Denkens" (S. 119). „Die Erkenntnis, dass Wissenschaft und theoretische Philosophie (von der allgemeinen Erkenntnislehre abgesehen) ein und dasselbe sind, dass es nur ein System des Erkennens, nicht zwei Systeme desselben giebt, setzt der Wissenschaft ein wesentlich höheres Ziel. Auf Grund dieser Erkenntnis wird sich die Wissenschaft mit dem Bewusstsein ihres philosophischen Berufes, ihrer systematischen Aufgabe erfüllen. Sie wird in ihrer Arbeitsteilung kein Ziel, sondern das Mittel erblicken, das zur Erreichung des Zieles — der Synthese der Erkenntnisse — förderlich und nicht zu entbehren ist. Die Detailforschung wird nicht länger überschätzt werden, wie es geschah und geschehen musste, so lange sich die Wissenschaft ihrer höchsten Aufgabe nicht bewusst war, dieselbe vielmehr dem Phantasiedenken des Metaphysikers überliess" (S. 120).

1) A. a. O. S. 5.

In allen diesen Aussprüchen neuerer Denker[1]), so sehr sie sonst von einander abweichen, tritt der gemeinsame Zug hervor, dass das System, sei es der Gesamtwissenschaft, sei es der Philosophie, sofern sie von jener unterschieden wird, als eine gemeinsame Angelegenheit, und sein Werden als eine gemeinsame Aufgabe oder auch Leistung der vielen daran beteiligten Mitarbeiter erscheint. Einen ganz anderen Standpunkt dagegen nimmt Lotze ein, indem er das Vorwort seiner Logik mit der Erklärung beginnt: „Wenn ich dieses Buch als ersten Teil eines Systems der Philosophie zu bezeichnen wage, so hoffe ich, dass man hinter dieser Benennung nicht dieselben Ansprüche vermuten wird, die in früheren Zeiten sich durch sie anzukündigen pflegten. Es kann natürlich nur meine Absicht sein, das Ganze meiner persönlichen Ueberzeugungen in einer systematischen Form darzustellen, welche dem Leser das Urteil darüber möglich macht, inwieweit sie nicht nur in sich selbst zusammenstimmen, sondern auch dazu dienen können, die vereinzelten Gebiete unserer gewissen Erkenntnis über die grossen Lücken hinweg, durch welche dieselben getrennt sind, in den Zusammenhang einer abschliessbaren Weltansicht zu verknüpfen."

1) Nebenbei sei bemerkt, dass das Wort System auch im objectivistischen Sinne noch immer gebräuchlich ist. So brauchen es von neueren Philosophen namentlich Avenarius (System C) und Dilthey, der es zur Bezeichnung gewisser Zweckzusammenhänge gewählt hat und insbesondere von Systemen der Cultur redet (Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. 1, 1883, S. 55 ff.).

Es ist wichtig, dass hier vielmehr der persönliche Charakter der in den Zusammenhang einer abschliessbaren Weltansicht zu stellenden Ueberzeugungen im Gegensatz zu der Lückenhaftigkeit unserer gewissen Erkenntnis hervorgehoben wird. Lotzes künstlerische Art verleugnet sich auch in dieser Auffassung der Systematik nicht. Und man darf wohl die Frage aufwerfen, ob er mit seiner offen zugestandenen subjectivistischen Ansicht von der systematischen Leistung, die er in Angriff nahm, implicite dem Unterschiede des wissenschaftlichen und des vielmehr künstlerisch gearteten Denkens nicht gerechter geworden ist, als die anderen neueren Philosophen, die, mögen sie die Philosophie für Wissenschaft erklären, oder beide Gebiete von einander trennen, in jedem Falle doch auch der Wissenschaft als solcher das Ideal eines Systems als die Norm eines die blosse Detailforschung überbietenden Betriebes vorhalten. Jene Frage kann hier jedoch nicht auch mehr zu lösen versucht werden. Lösbar wird sie überhaupt erst sein, wenn auch der Begriff der Wissenschaft durch genauere begriffsgeschichtliche Untersuchungen in höherem Grade geklärt sein wird, als bisher. Denn abgesehen davon, dass die beiden Begriffe der Systematik und der Wissenschaft bisher nur zu oft mit einander verwechselt worden sind und immer noch werden, sind sie auch in der Vieldeutigkeit einander ähnlich, in der sie beide bisher auf recht verschiedenartige Leistungen des menschlichen Denkens angewandt worden sind.

I

Anhang.

Bibliographie

der systematischen Literatur bis zum Ende des 17. Jahrhunderts
(in der Theologie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts).

A. Systema.

1) Barth. Keckermann, Systema logicae tribus libris adornatum, pleniore praeceptorum methodo, et commentariis scriptis ad praeceptorum illustrationem et collationem cum doctrina Aristotelis atque aliorum, tum veterum tum recentum logicorum sententiis ac disputationibus. Hanoviae. 1600.

Barth. Keckermann, Systema logicae minus, succincto praeceptorum compendio, tribus libris annis abhinc aliquot adornatum, nunc extrema cura recognitum cet. Hanov. 1606.

(Cl. Timpler?) Philippo-Ramaeum rhetoricae artis systema ex praeceptis Rami conformatum. Steinfurti 1606.

Barth. Keckermann, Systema rhetoricae. Hanov. 1606.

Barth. Keckermann, Systematis logici plenioris pars altera, quae est specialis, continens usum et exercitationem artis logicae, antehac gymnasium logicum appellata, nunc recognita et varie aucta. Hanov. 1609.

Joh. Henr. Alsted, Systema mnemonicum duplex. Francof. 1610.

Joh. Donner, Themata X contra systema logicum Keckermanni directa. Witteb. 1610.

Joh. Rassius, Vindiciae systematis logicae Keckermanni contra themata a Donnero edita. Hanov. 1611.

Joh. ab Haeckelshofen, Systema logicum. Francof. 1611.

Clem. Timpler, Logicae systema methodicum. Hanov. 1612.

Jac. Martini, Praelectiones in systema logicum Keckermanni. Witteb. 1612.

Clem. Timpler, Rhetoricae systema. Hanov. 1613.

Joh. Henr. Alsted, Logicae systema harmonicum. Herborn. 1614.

Joh. Steckius, Cursus systematicus et agonisticus logicae Aristotelicae. Colon. 1614.

Barth. Keckermann, Commentarius ad systema logicum posthumus. Berol. 1620.

Christ. Matthiae, Systema logicum theoreticum et practicum. Giessae 1620.

Ant. Hulsius, Systema logicum. Leidae 1659.

Dan. Stahl, Systema logicum. Gothae 1659.

Wilh. Stratemann, Systematis logici libri VIII. Erford 1665.

Andr. Reyher, Systema logicum. Gothae 1666.

2) Barth. Keckermann, Systema sacrosanctae theologiae tribus libris adornatum. Hanoviae 1602.

Melch. Steinbrück, Systema collegii apostolici. Homiliae XXIV. Jenae 1608.

Joh. Forster, Systema problematum theologicorum de praecipuis horum temporum controversiis inter Lutheranos orthodoxos ex una eorumque adversarios, Jesuitas, Zwinglio-Calvinianos ac Photinianos ex altera parte, quae justa et expedita methodo perspicue explicata peculiaribus disputationum exercitiis ventilanda proposuit in inclita academia Wittebergensi. Witteb. 1610.

Christoph. Helvicus, Systema controversiarum theologicarum, quae Christianis cum Judaeis intercedunt, octo elenchis comprehensum. Giessae 1612.

Dan. Tilenus, Systema theologicum. Sedan. 1617.

Tob. Pfanner, Systema theologiae gentilis purioris, qua quam prope ad veram religionem gentiles accesserint, per cuncta fere ejus capita ex ipsis praecipue illorum scriptis ostenditur. Basil. 1632.

Jac. Martini, Systema theologicum tribus disputationum collegiis distinctum. Witteb. 1632.

Caspar Erasm. Brochmand, Universae theologiae systema, in quo omnes et singuli religionis christianae articuli ita pertractantur, ut vera sententia adferatur et adseratur, controversiae priscae et recentes expediantur, praecipui conscientiae casus ex verbo divino decidantur. Hafniae 1633.

Phil. Henr. Friedlieb, Systema theologicum. Strals. 1638.

Barth. Battus († 1637) Systema theologicum (XXII disputationes). Gryphisw.

Christ. Matthiae, Systema theologiae majus. Hamb. 1639. Hafn. 1651.

Menander (Meinhart) Schottanus, Systema concionum, quibus doctrina christiana, praxis fidei et neo (?) religionis traditur. Fran. 1641.

Chr. Gueinzius, Systema theologiae. Halae 1648.

Casp. Erasm. Brochmand, Epitome systematis theologici. Hafniae 1649.

Sam. Maresius, Systema universae theologiae. Genev. 1651. Groning. 1656.

Chr. Matthiae, Systema theologiae minus. Hafniae 1651. Hamb. 1654.

Jac. Raupius, Bibliotheca portatilis, h. e. totius theologiae theoreticae nucleus et systema integrum, III libris digestum. Erford. 1651. Jenae 1677.

Jo. Ben. Carpzov, Systema theologicum. Lipsiae 1652.

Andr. Essenius, Systema theologicum. Ultraj. 1652—1659.

Henr. Alting, Systema theologico-elenchticum. Groning. 1654.

Abr. Calov, Systema locorum theologicorum, e sacra potissimum scriptura et antiquitate; nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum in primis recentiorum pertractationem luculenter exhibens. Witteb. 1655—1677.

M. Fr. Wendelin, Theologiae christianae systema majus. Cassel. 1656.

Jac. Raupius, Bibliothecae portatilis pars practica, h. e. theologiae practicae systema integrum. Erford. 1663.

Jo. Henr. Hottinger, Bibliothecarius quadripartitus: 1) de officio bibliothecarii . . . . . ., 2) de bibliotheca biblica, 3) de bibliotheca patristica . . . . . ., 4) de theologia typica, symbolica et systematica. Tiguri 1664.

Seb. Vischer, Systema theologicum 1) de natura divinitatis 2) . . . . etc. Pontamussi 1664.

Joh. Cammerhofius, Orthotomia theologica seu idea systematis theologici. Islebii 1669.

M. Fr. Wendelin, Theologiae christianae systema minus. Marp. 1676.

Rud. Cudworth, Systema intellectuale hujus universi. Londin. 1678.

Joh. Ad. Osiander, Systema theologicum seu theologia positivo-acroamatica. Tub. 1679.

Joh. Fabricius, Praelectiones sive integrum ss. theologiae systema. Norib. 1681.

Abr. Calov, Theologia positiva per definitiones, caussas, affectiones et distinctiones locos theologicos succincte justoque ordine proponens seu compendium systematis theologici. Witteb. 1682.

Joh. Ad. Scherzer, Systema theologiae XXIX definitionibus absolutum. Lipsiae 1682.

Joh. Andr. Quenstedt, Theologia didactico-polemica sive systema theologicum. Witteb. 1685.

G. W. Leibniz, Systema theologicum (ca. 1686). Primum editum Paris. 1819.

Joh. Ad. Osiander, Collegium theologicum systematicum. Stuttg. 1686.

Joh. Braunius, Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elenchticae perspicua atque facili methodo. Amstel. 1688.

Henr. Hulsius, Systema theologiae plenum. Lugd. Bat. 1694.

Jo. Henr. Majus, Synopsis theologiae symbolicae ecclesiarum Lutheranarum, ex omnibus libris symbolicis eorundemque verbis propriis ordine systematico adornata. Giessae 1694.

Joh. Reinhard, Glaubens System. Jena 1696.

Henr. Wideburg, Systema theologiae positivae, in quo universae christianae fidei doctrina perspicuis thesibus proposita tractatur. Ed. Chr. Tob. Wideburg. Helmst. 1698. Jenae 1736.

Mich. Lange, De origine et progressu theologiae moralis systematicae. In Joh. Conr. Durrii Compendio theologiae moralis. ed. III. Altorf. 1698.

Guil. Lyserus, Systema thetico-exegeticum, ex variis manuscriptis diligenter collatis primum editum a Joh. Georg. Neumanno. Witteb. 1699.

Joh. Henr. Heidegger († 1698), Corpus theologiae christianae, exhibens doctrinam veritatis, quae secundum pietatem est, eamque contra adversarios quoscunque, veteres et novos vel in fundamento fidei vel circa illud errantes, ita asserens, ut simul historiae ecclesiasticae V. et N. T. contineat διατύπωσιν, adeoque sit plenissimum theologiae didacticae, elenchticae, moralis et historicae systema. Tiguri. 1700.

Joh. Ernest. Gerhard, Schediasma problematicum de theologia systematica, methodo ecclesiastica tractanda. Giessae 1705.

Joh. Paul. Hebenstreit, Systema theologicum, controversiis cum antiquioribus tum recentioribus accommodatum. Jenae 1707—1717.

Christ. Tob. Wideburg, De systematica theologiam tractandi ratione. Helmst. 1707.

Guil. Beveregius, Thesaurus theologicus, or a complete system of divinity, summ'd up in brief notes on select places of the Old and New Testament. Londin. 1711.

Thom. Bennet, Introductio in studium theologiae systematicae. Londin. 1715.

Joh. Wolfg. Jaeger, Systema theologicum dogmatico-polemicum, in quo praeter thesin copiosius, quam in compendio, exhibitam recentiores in primis controversiae dilucide exponuntur. Tubing. 1715.

Cés. Pegorier, Système de la religion protestante. Roterod. 1718.

Zach. Grape, Systema novissimarum controversiarum seu theologia recens controversa. Rostoch. 1718—1739.

Joh. Fecht, Dissertatio theologica de studii biblici cum systematico connexione. Rostoch. 1720.

Laur. Foggius, Systema theologiae integrum, quinque partibus constans, e scriptoribus veteribus et recentioribus, iis imprimis, qui apud Anglos theologi et concionatores optime existimantur, collectum. Anglice. Londin. 1729.

Le sistème des théologiens anciens et modernes concilié par l'exposition des differens sentimens sur l'état des ames séparées des corps. III. ed. Londres 1739.

Joh. Mart. Chladenius, Logica sacra sive introductio in theologiam systematicam. Coburg. 1745.

Christ. Brunings, Doctrina de regno Dei seu systema brevius theologicum didactico-practicum. Francof. ad M. 1755.

Gotth. Sam. Steinbart, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. Züllichau 1778.

Karl Friedr. Bahrdt, System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Berlin 1781.

X. Gmeiner, Theologia dogmatica in systema redacta et methodo scientifica proposita. Grätz. 1783.

K. F. Bahrdt, Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. Eisenach und Leipzig 1785.

C. F. Bahrdt, Systema theologiae Lutheranae orthodoxum cum brevi notatione dissensionum recentiorum. Halae 1785.

W. Schanza, Moralis christiana in systema redacta, locis s. scripturae, traditionis et decretis a suprema potestate latis illustrata. Viennae. 1785.

P. M. Gazzaniga, Theologia dogmatica in systema redacta. Ingolst. 1786.

Fr. V. Reinhard, System der christlichen Moral. Wittenberg und Zerbst 1788 ff.

Simp. Schwarzhüber, System der christlichen Sittenlehre. Salzb. 1793 f.

A. K. Reyberger, Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre. Wien 1794.

G. J. Planck, Abriss einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien. Göttingen 1796.

3) Otto Casmann, Doctrinae et vitae politicae methodicum ac breve systema. Francof. 1603.

Barth. Keckermann, Systema disciplinae politicae: accedit synopsis disciplinae oeconomicae. Hanov. 1607.

Christoph. Besold, Doctrinae politicae systema. Tubingae 1618.

Christ. Matthiae, Systema politicum. Giessae 1618.

Christ. Matthiae, Systema ethicum. Marp. 1626.

Wolfg. Heider, Philosophiae moralis systema sive commentarius in universam Aristotelis ethicam. Jenae 1628.

Wolfg. Heider, Systema philosophiae politicae. Jenae 1628.

Mart. Caselius, Systema ethicum. Witteb. 1636.

Pet. Oelhafius[1]), Sciagraphia systematis ethici. Dantisci 1649.

Tob. Oelhafius[1]), Delineatio systematis politici. Dantisci 1649.

Rich. Elton, Systema artis militaris. Angl. Londin. 1669.

4) Clem. Timpler, Metaphysicae systema methodicum. Steinfurti 1604. Hanoviae 1606. (Lichae 1604, Nachdruck des entwendeten Manuscripts, vgl. die Praefatio ad lectorem von 1606.)

Barth. Keckermann, Scientiae metaphysicae compendiosum systema. Hanov. 1609.

Barth. Keckermann, Systema systematum. Hanov. 1613.

Andr. Nollius, Methodus systematis metaphysici. 1613.

Jac. Werenberg, Systema metaphysicae compendiosum. Witteb. 1616.

Mart. Caselius, Systema metaphysicum. Witteb. 1636.

Joh. Seyboth, Systema totius philosophiae. Francof. 1657.

Georg Stannarius, Systema philosophicum. Francof. 1661.

5) Clem. Timpler, Systema physicae. Hanov. 1607.

Barth. Keckermann, Systema physicum septem libris. Hanov. 1610.

Joh. Henr. Alsted, Systema physicae harmonicum. Herbornae 1614.

Gasp. Bartholini, Systema physicum. Hafn. 1628.

Systema physicum Gothanum. Jenae 1663.

Nicas. de Februe, Systema chymicum. Gallice. Paris. Anglice. Lond. 1666.

Fridem. Bechmann, Systema physicum. Jenae 1675.

6) Seb. Naevius, Systema super pandect. et Cod. et feudal. Francof. 1608 s.

Joh. Stuckius, Systema jurisprudentiae feudalis. Basil. 1620.

---

1) Die beiden Titel sind der Bibliotheca realis philosophica von Martin Lipenius (Frankf. a. M. 1682) entnommen. Da dessen Angaben über Vornamen der Verfasser und Jahreszahlen auch sonst manchmal ungenau und unrichtig sind, so sind vielleicht Peter und Tobias Oelhafen dieselbe Person. Möglicherweise bezeichnen die beiden Titel auch nur, ebenso wie kurz vorher bei W. Heider, verschiedene Teile desselben Werkes.

Joh. Rud. Fabri, Systema triplex juris civilis et criminalis, canonici et feudalis. Genev. 1634 ss.
Carol. Schaarschmid, Systema juris publici Romano-Germanici. Francof. 1677.
Nic. Christoph. Lyncker, Systema juris publici Romano-Germanici.

7) Barth. Keckermann, Systema astronomiae compendiosum duobus libris. Hanov. 1611.
Christ. Severin, Systematis mathematici particula I arithmeticam comprehendens. Hafniae 1611.
Barth. Keckermann, Systema geographicum. Hanov. 1612.
Christ. Scheiner, S. J. Disquisitiones mathematicae de controversiis et novitatibus mathematicis, ubi systema Copernicaeum excutitur. Ingolst. 1614.
Joh. Gigas, Enchiridium sphaericum, hoc est, systema cosmographicum compendiosum. Hanov. 1615.
Barth. Keckermann, Systema compendiosum totius mathematices: accedit commentatio nautica. Hanov. 1617.
Benj. Ursinus, Systema arithmeticae practicae. Colon. 1619.
Alb. Curtzius, Novum coeli systema. Dilingae 1627.
Matth. Meyfart, Compendium geographiae systematicum. Coburgi 1628.
Dion. Petavius, S. J. Uranologium sive systema variorum auctorum, qui de sphaera ac sideribus eorumque motibus graece commentati sunt, cum notis ad illos. Paris. 1630.
Galil. Galilei, Systema mundi IV dialogis de systemate Ptolemaeo et Copernicano. Aug. Treboc. 1632. Bonon. 1656.
Philolaus, Dissert. de systemate mundi antiquo. Amstel. 1638.
Ism. Bullialdus, De vero systemate mundi. Amstel. 1639.
Matth. Maxim. Parasinus, Systema mundi. Holmiae 1643.
Ant. Deusingius, Dissert. de vero systemate mundi. Amstel. 1643.
Aristarchus, De mundi systemate, partibus et motibus. Paris. 1644.
David Christiani, Disputationes de triplici mundi systemate Ptolemaeo, Copernicaeo et Tychonico. Marp. 4. 1645.
David Christiani, Systema astronomicum (Systema geographiae generalis). Marp. 12. 1645.
Aristides, De mundi systemate. Paris. 1647.
Dan. Lipstorf, Copernicus redivivus sive de vero mundi systemate. Lugd. Bat. 1653.
Jac. Coccaeus, Epistola de mundi systemate. Amstel. 1660.
Joh. Frid. Strohm, Systema geometriae Copernici. 1662.
Caesar Arconsius, Systema mundi (in opp. ejusd.). Gallice. Burdigal. 1668.
Castelctus, Expositio novi systematis mundi admirabilioris et multo probabilioris Copernicano. Epistola ad Dn. de S. Yon, medicum regium, proposita. Gallice. Paris. 1678.
Petr. Megerlin, Systema mundi Copernicanum argumentis invictis demonstratum et conciliatum theologiae. Amstel. 1682.

8) Theob. Meuschius, Systema chronologicum V. T. Hanov. 1613.
Barth. Keckermann, Systema grammaticae Ebraicae. Hanov. 1615.
Jerem. Tschonder, Systema grammatices graecae succinctis tabulis. Jenae 1618.
Christoph. Helvicus, Theatrum historicum sive chronologiae systema novum. Giessae 1618.
Thom. Farnabius, Systema grammaticum. Londin. 1641.
Adr. Regenvolscius, Systema historico-chronologicum. Ultraj. 1652.
Henr. Alting, Theologia historica sive systematis historici loca quatuor. 1664.

9) Henr. Nolle, Systema medicinae hermeticae generale. Francof. 1618.
Sim. Partlicius, Medici systematis harmonici prodromus. Francof. 1625.
Joh. Steph. Strobelberger, Systematica universae medicinae adumbratio. Lips. 1628.
Joh. Jac. a Brunn, Systema materiae medicae. Lips. 1645.

B. Syntagma[1]).

Joh. Wigand et Matth. Judex, Σύνταγμα seu corpus doctrinae Christi. Basil. 1560.

Nic. Hemming, Syntagma institutionum christianarum ex scripturae sacrae assertionibus comprehensum. Hafniae 1574.

Joh. Bilstenius, Syntagma Philippo-Ramaeum artium liberalium. Basil. 1596.

Gregor. Aneponymus, Compendiosum philosophiae syntagma. Aug. Vind. 1600.

Matth. Gothius, Syntagma breve theologicum, h. e. locorum theologicorum quaestiones et objectiones praecipuae fere omnes earundemque apodicticae responsiones. Lips. 1602.

Michael Remigerus, Syntagma hortationum ad Jacobum regem Angliae. Londin. 1604.

Joh. Acronius, Syntagma theologiae. Groning. 1605.

Amandus Polanus a Polansdorf, Syntagma logicum Aristotelico-Ramaeum ad usum imprimis theologicum accommodatum. Basil. 1605.

Crato Seyler, Syntagma disputationum ethicarum. Cass. 1607.

Syntagma communium opinionum sive receptarum v. i. sententiarum ad instar codicis Justiniani in titulos redactum. Lugduni 1608.

Syntagma tractatuum de imperiali jurisdictione ac potestate ecclesiastica. Argent. 1609.

Amandus Polanus a Polansdorf, Syntagma theologiae christianae juxta leges ordinis methodici conformatum. Hanov. 1609.

Syntagma disputationum theologicarum in academica Lugduno-Batava quarto repetitarum, clarissimis viris doctoribus et professoribus Francisco Gomaro, Jacobo Arminio et Luca Trelcatio praesidibus. Roterod. 1615.

Daniel Tilenus, Syntagma tripartitum disputationum theologicarum in academia Sedanensi habitarum. Genev. 1618 (Epistola dedicatoria datirt vom 31. Mai 1606).

Joh. Polyander, Syntagma exercitationum theologicarum. Lugd. Bat. 1621.

Joh. Himmel, Syntagma disputationum theologicarum. Lipsiae 1621.

Orationum ex latinis historiographis selectarum syntagma. Colon. 1623.

Jac. Martini, Syntagma disputationum theologicarum. Witteb. 1625.

Syntagma perspectivae, in quo varia eximiaque corporum diagrammata ex praecepto opticae exhibentur. Amstelod. 1626.

Σύνταγμα τινῶν ἀναγκαιῶν ἀκολουθιῶν καθ' ἑκάστην ἀνηκουσιῶν τῷ ἱερεῖ. Συλλεχθὲν ἐκ τοῦ εὐχολογίου κτλ. Venetiis 1636.

Ludov. Crocius, Syntagma s. theologia IV libris. Bremae 1638.

Justus Feuerborn, Syntagma sacrarum disquisitionum. Marpurg. 1642.

Petr. Haberkorn, Syntagma disputationum theologicarum. Giessae. 1651.

Joh. Prideaux, Theologiae scholasticae syntagma et conciliorum synopsis. Oxon. 1651.

Theod. Zwinger († 1654) Syntagma exercitationum theologicarum. Tiguri.

Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae. Genev. 1654.

Jac. Saurius, Syntagmatis logici libri IV. Gedan. 1656.

Mich. Micraelius († 1658), Syntagma historiarum mundi et ecclesiae.

Nic. Ridemann, Syntagma theologicum . . . . XXIV disputationibus expeditum. Rostoch. 1659.

---

1) Diese Zusammenstellung macht noch weniger Anspruch auf relative Vollständigkeit, als die vorangegangene über den Gebrauch des Wortes systema in Büchertiteln aus der älteren Literatur.

Reinoldus Dehnius, S. J., Syntagmatis historici seu veterum Graeciae monimentorum de tribus sanctorum Anargyrorum Cosmae et Damiani nomine paribus partes duae, potissimum ex manuscriptis a clarissimo viro Leone Allatio Romam transmissis. Viennae 1660.

Henr. Hibbert, Syntagma theologicum or a body of divinity. Londin. 1662.

Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum sub praesidio Ludovici Capelli, Mosis Amyraldi, Josuae Placaei. Salmurii 1665.

Stephanus de Melles, Novum totius philosophiae syntagma. Paris. 1669.

Syntagma primum dissertationum philologicarum. Roterod. 1699.

Syntagma secundum dissertationum philologicarum. Roterod. 1700.

Syntagma variarum dissertationum rariorum, quae viri doctissimi superiore seculo elucubrarunt. Ex musaeo Joh. Georg. Graevii. Ultraj. 1701.

Jac. Renferdius, Dissertationum philologico-theologicarum de stilo N. T. syntagma. Leovard. 1702.

Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma, in quo Nicol. Serarii, Joh. Drusii, Jos. Scaligeri opuscula, quae eo pertinent, cum aliis junctim exhibentur. Delph. 1703.

Chr. Matth. Pfaff, Syntagma disputationum theologicarum. Stuttg. 1720.

Syntagma dissertationum selectiorum jus publicum Germanicum universale illustrantium. Cum praefatione Joh. Jac. Moseri. Tubingae 1738.